

مجموعة مؤلفين

ما العدالة؟

معالجات في السياق العربي

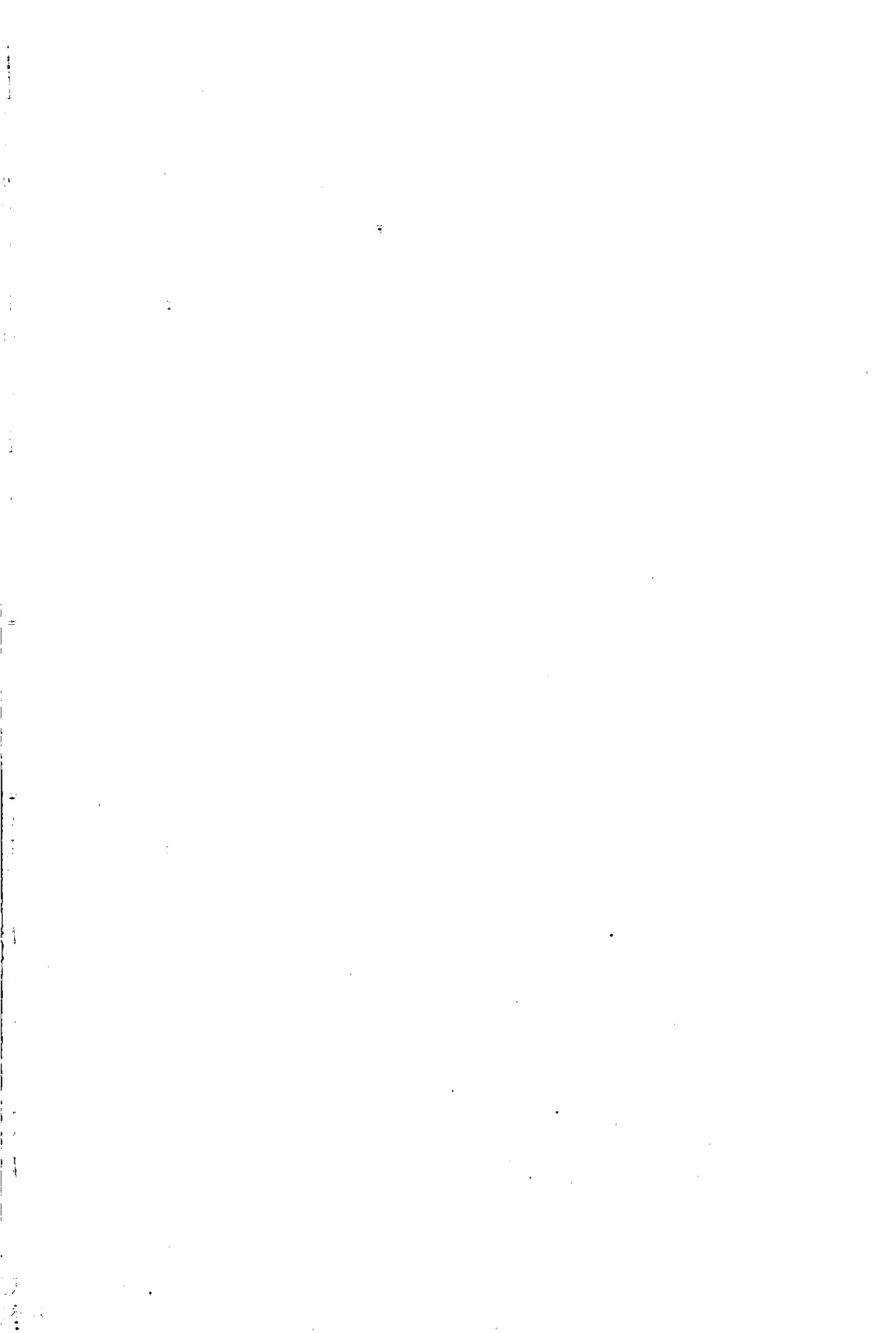


أين
العدالة؟

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



ما العدالة؟
معالجات في السياق العربي



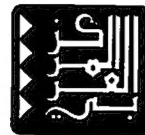
ما العدالة؟

معالجات في السياق العربي

امحمد جبـرون	فهمي جـدعان
سعيد بنسعيد العلوي	محسن بوـعـزيـزي
عبد الحي مؤذن	محمد الأشهب
عبد العزيز لبيب	محمد الحـداد
عبد الكريم داود	مراد ديـانـي
فادي فاضل	وجيه قـانـصـو

تقديم
عزمي بشارة

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة أثناء النشر لإعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ما العدالة؟: معالجات في السياق العربي/ امحمد جبرون ... [وآخ.]; تقديم عزمي بشارة.

520 ص.: جداول، خرائط؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات بيبليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-000-0

1. العدالة الاجتماعية - البلدان العربية. 2. الليبرالية. 3. الثورات -- البلدان العربية - تاريخ --
القرن 21. 4. المساواة - البلدان العربية. 5. الحرية. 6. الديمقراطية -- -- البلدان العربية - تاريخ --
القرن 21. أ. جبرون، امحمد. ب. بشارة، عزمي. ج. المؤتمر السنوي للمركز العربي للأبحاث ودراسة
السياسات (2013 : الدوحة).

320.011

العنوان بالإنكليزية

On Justice in the Arab Context: Selected Essays

by Multiple Authors and Introduction by Azmi Beshara

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع رقم: 826 منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية الدفعة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر

هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان

هاتف: 8 991837 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/ يونيو 2014

المحتويات

قائمة الجداول والخرائط	7
المساهمون	9
موجز الكتاب	13
مقدمة	عزمي بشاره 25
الفصل الأول: العدل في حدود ديونطولوجيا عربية	فهمي جدعان 59
الفصل الثاني: الحق في العدالة في الخطاب الفلسفي	
المعاصر	محمد الأشهب 105
الفصل الثالث: العدالة في الفكر السياسي التراثي:	
الحد والمحدودية	امحمد جبزون 165
الفصل الرابع: العدالة أولاً:	
من وعي التغيير إلى تغيير الوعي	سعيد بنسعيد العلوي 203
الفصل الخامس: تمثيلات العدالة والحرية	
في التاريخ الإسلامي	وجيه قانصو 227

الفصل السادس: المصالحة في القانون الدولي:	
غاية ومسار لا عفوية ومصالحة.....	فادي فاضل 273
الفصل السابع: العدالة في وضع استثنائي:	
ملاحظات في مآزقها الدولية.....	عبد العزيز ليب 285
الفصل الثامن: آساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية	
في نظرية العدالة، أو استقراء معالم النموذج الليبرالي المُستدام	
لما بعد الربيع العربي.....	مراد دِاني 325
الفصل التاسع: جدلية العدالة والحرية في ضوء الثورات العربية: الديمقراطية	
باعتبارها عدالة القرن الحادي والعشرين.....	محمد الحدّاد 371
الفصل العاشر: العدالة الانتقالية والسلطوية المُبرلة:	
نموذج المغرب.....	عبد الحي مؤذن 399
الفصل الحادي عشر: العدالة في عيون السجناء: بحث في التمثلات الاجتماعية	
من داخل السجون التونسية.....	محسن بوعزيزي 431
الفصل الثاني عشر: العدالة المجالية والتنمية في تونس:	
قراءة جغرافية في مفهوم العدالة.....	عبد الكريم داود 477
فهرس عام.....	507

قائمة الجداول والخرائط

الجدول

- (8 - 1) التأويلات الأربعة للمبدأ الرولزي الثاني.....341
- (8 - 2) سياسات مكافحة اللامساواة ذات الأصل الطبيعي
وذات الأصل الاجتماعي.....343
- (8 - 3) مؤشر المساواة في المسبق الأولي واللاحق البعدي.....352
- (8 - 4) مؤشر الحرية في المسبق الأولي واللاحق البعدي.....353
- (8 - 5) مؤشر العدالة في المسبق الأولي والحرية
في اللاحق البعدي.....354
- (8 - 6) مؤشر الحرية في المسبق الأولي والعدالة
في اللاحق البعدي.....355
- (8 - 7) المساواة كعامل مقيد لخلق القيمة.....358
- (8 - 8) المساواة كعامل مقوٍ لخلق القيمة.....359
- (11 - 1) سُلّم الأحكام كما يحفظها المساجين.....467

الخرائط

(12 - 1) التقسيم الإقليمي لعام 1985

496 والتباينات المجالية الحالية

(12 - 2) فرضية أولى - تقسيم إلى ثلاثة أقاليم تنموية 501

(12 - 3) فرضية ثانية - تقسيم إلى سبعة أقاليم تنموية 502

المساهمون

أحمد جبرون

كاتب وباحث مغربي، مختص بالتاريخ ويعمل في مجال تكوين أساتذة التاريخ والجغرافيا. له العديد من البحوث والمقالات في مجالات التاريخ والفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري؛ وإشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة.

سعيد بنسعيد العلوي

أستاذ مغربي للفكر السياسي الإسلامي والحديث، يتوزع إنتاجه بين الدراسة الفلسفية، والبحث التاريخي الاجتماعي والبحث في الفكر السياسي. من كتبه دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي؛ الفقه والسياسة؛ الخطاب الأشعري: دراسة في العقل العربي الإسلامي؛ الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر الفلسفي في المغرب.

عبد الحفي مؤذن

أكاديمي مغربي مختص بالحقوق والعلوم السياسية. صدرت له مقالات عدة تتعلق بالاقتصاد والثقافة والفكر السياسي، ومؤسس مركز تواصل الثقافات بالمغرب.

عبد العزيز ليب

أستاذ تونسي مختص بالفلسفة، ويشرف على مخبر البحث ودراسات في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي. تتركز اهتماماته الفكرية والأكاديمية على مسائل المجتمع المدني واليوتوبيا الغربية والتلقي العربي للتنوير. له مؤلفات وترجمات ومنشورات في التنوير، واليوتوبيا، والعرب والتنوير، وتاريخ النظريات المقارن.

عبد الكريم داود

أكاديمي تونسي مختص بدراسة وتخطيط المجال الجغرافي. له أبحاث ودراسات عدة في مجال مخاطر الفيضانات في الوسط الحضري - تنظيم المجال الحضري - الجفاف و التّصحر - الموارد المائية و التنمية في المناطق القاحلة.

فادي فاضل

أستاذ القانون الدولي وعميد الكلية الأميركية للاقتصاد وإدارة الأعمال في باريس.

فهامي جدعان

مفكر عربي وأستاذ للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في جامعات عدة. له كتب وأبحاث باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية، من أبرزها أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي والمحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الخلاص النهائي : مقال في عود النظم الفكرية العربية المعاصرة.

محسن بوعزيزي

سوسيولوجي تونسي وعربي، مختص بعلم اجتماع المجال: المدينة، الثقافة والتواصل، ومن أبرز كتبه السيمولوجيا الاجتماعية؛ التعبيرات الاحتجاجية والمجال الاجتماعي.

محمد الأشهب

باحث مغربي مختص بالفلسفة الحديثة، تتركز اهتماماته وأبحاثه على الفلسفة العملية الأخلاقية و الفلسفة السياسية، و خصوصًا الفلسفة الألمانية المعاصرة، ولا سيما فلسفة هابرماس. من كتبه أخلاقيات المناقشة وفلسفة التواصل والفلسفة والسياسة عند هابرماس.

محمد الحداد

أكاديمي تونسي مختص بدراسات الحضارة العربية والأديان، من مؤلفاته حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي و محمد عبده: قراءة جديدة ومواقف من أجل التنوير والإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح وفي آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده: ديانة الضمير الفردي.

مراد ديانى

حائز الدكتوراه من جامعة ستراسبورغ في فرنسا (2003). باحث مشارك في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. له: حرية - إخاء - مساواة: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام (2014).

وجيه قانصو

أكاديمي لبناني، يجمع بين الاختصاص في هندسة الروبوت (Robotics) والتحكم الذكي وبين الفلسفة. من أبرز كتبه التعددية الدينية: قراءة في المرتكزات المعرفية واللاهوتية، والنص الديني في الإسلام وأئمة أهل البيت والسياسة.

1. The first part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present and for the development of a sound policy for the future. The author points out that the study of history is not only a means of gaining knowledge of the past, but also a means of developing the ability to think critically and to make sound judgments.

2. The second part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present and for the development of a sound policy for the future. The author points out that the study of history is not only a means of gaining knowledge of the past, but also a means of developing the ability to think critically and to make sound judgments.

3. The third part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present and for the development of a sound policy for the future. The author points out that the study of history is not only a means of gaining knowledge of the past, but also a means of developing the ability to think critically and to make sound judgments.

4. The fourth part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present and for the development of a sound policy for the future. The author points out that the study of history is not only a means of gaining knowledge of the past, but also a means of developing the ability to think critically and to make sound judgments.

5. The fifth part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present and for the development of a sound policy for the future. The author points out that the study of history is not only a means of gaining knowledge of the past, but also a means of developing the ability to think critically and to make sound judgments.

موجز الكتاب

يضم هذا الكتاب منتخبات من الأبحاث التي قُدمت ونوقشت في محور «ما العدالة في الوطن العربي اليوم» في المؤتمر السنوي للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الذي عُقد بالدوحة خلال يومي 30-31 آذار/مارس 2013. تتألف هذه المنتخبات من اثني عشر بحثًا، قدّم لها الدكتور عزمي بشارة في الجلسة الافتتاحية الأولى للمؤتمر، ممهدًا لذلك بوقفة مكثفة عند المعاني اللغوية والدلالية لمصطلح العدالة وتطورها.

يشير بشارة في مقدمته إلى أن مفهوم العدالة لم يتكون دفعة واحدة بل على دفعات استغرقها تطور تاريخي طويل، ولكن ربط العدالة بالمواطنة عبر مفهوم الحقوق هو الأمر الحديث في مفهوم العدالة. وهنا يكمن جوهر ثورة عصر الحداثة في تصور العلاقة بين المواطن والدولة. وبهذا، فإن مفهوم الحقوق هذا مفهوم حديث، وأحدث منه في الأدبيات الحديثة تأسيس العدالة عليه، وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر ببال أفلاطون مثلاً، طارحًا الأسئلة عن توحيد مرجعية العدالة في الدولة الوطنية بينما هي ضامرة جدًا في العلاقات الدولية، ولا يضمنها قانون في الواقع.

تتألف المقدمة من محورين، يتوقف بشارة في المحور الأول تحليليًا عند بعض المعالم الأساسية في طريق العدالة كما تبدو بصورة أساسية في نظرية أرسطو للعدالة، وصولًا إلى مقارنة التصورات الماركسية النيتشوية والفكر ما بعد الحداثي عمومًا. وفي هذا الإطار للمعالم يتوقف عند مفهوم العدالة

في التراث الفكري العربي وتطوره، متوقعًا عند إشكالياته وقضاياه النظرية. أما المحور الثاني، فيدور حول أفكار بشأن العدالة في الحداثة، ويركز على نظريات العقد الاجتماعي، وانقسام المدارس الفلسفية بشأن العدالة، وصولاً إلى تبلور فكرة العدالة كمجموعة من الحقوق والواجبات وتأسيس مفهومها على المساواة الاجتماعية. ويخلص إلى أن التحدي الفلسفي الكبير أصبح كامناً في التوصل إلى المعادلات التي تجمع بين الحرية ومبدأ المساواة، بمعناه الذي يمكن تحقيقه في المجتمع الحديث عبر الإنصاف في توزيع الخيرات والمنافع. وينتهي البحث أسئلته وقضاياه بمحور ثالث يتعلق بأبرز التحديات الراهنة أمام الفكر العربي في هذا المجال، طارحاً تلك الأسئلة للحوار.

يحدد فهمي جدعان في الفصل الأول من الكتاب في بحثه «العدل في حدود ديونطولوجيا عربية» مفهوم «ديونطولوجيا» (Deontology)، فيقول إنه يدل على حقل «الأخلاق» التي «ينبغي» أو «يجب» اختيارها من حيث إنها تمثل «ما يناسب» أو «ما يلائم» حياة مجتمعية طيبة أو هائنة أو سعيدة. وفي ضوء ذلك يتوقف عند التمييز في الاستخدام العربي الموروث بين مفهوم العدل بمعنى توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، ومفهوم العدالة بمعنى الاستقامة والاستواء والنزاهة والميل إلى الحق، ليربطهما بمفهوم Justice أو dikaiosunè اليوناني في الفلسفة السياسية المعيارية وفي الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، ليتقل في ضوء ذلك إلى بحث العدل في العالم العربي المعاصر بين الإسلاميين والعلمانيين، والبحث في النظريات الغربية عن نظرية عربية للعدالة. ويضيف في ضوء انشغاله بـ «ديونطولوجيا عربية» إلى نظريات العدالة الست في الفكر الغربي نظرية المصلحة التي تنحدر من تنويعات فقهاء المقاصد في التراث العربي الإسلامي، ليرى في نهاية الأمر ما الذي يستدعيه حاضرنا السياسي -الاقتصادي - الاجتماعي - الأخلاقي - التاريخي ويتطلبه من بين جملة هذه النظريات، على سبيل «الملاءمة» أو «المناسبة» أو «الجدوى»، اليوم وغداً، عبر نقد تلك النظريات وتبيين حدود كل منها وقيمتها وجدواها بالنسبة إلى المجتمعات العربية - الإسلامية. ويرى أن نظرية «المصلحة» قابلة للمضاهاة بجملة النظريات الغربية في العدالة؛

فنظرية المصلحة نظرية تتوخى الخير العام، وهي مبدأ قرآني صريح يشتق من مقاصد الشريعة الضرورية والكمالية. ويخلص في نهاية تحليله إلى أن نظرية «المصلحة» و«الخير العام» تفرض أحكامها في جميع الحقوق الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والقانونية. ومع أنها، في منطلقاتها الأساسية ذات «بذور دينية»، فقد خضعت لتطوير جوهري جعل منها نظرية «إنسانية» خالصة يمكن البناء عليها، كليًا أو جزئيًا، في تشكيل مركب نظرية عربية معاصرة ذات أركان محددة في العدل، يراها معالم أساسية وقواعد بانية لدولة ديمقراطية عادلة بعلم ومعرفة وثقافة ومجتمع عادل وحاكم عادل، ويتطلب ذلك تمثل مبدأ ديونطولوجي أساس هو مبدأ «المسؤولية» في النظر وفي الفعل، كيلا تكون الديمقراطية حرية سادرة بلا حدود، وكيلا تكون تقنية صورية، وكلاهما تسوية مع الاستبداد ومضاد للعدل.

في الفصل الثاني يبحث محمد الأشهب في «الحق في العدالة في الخطاب الفلسفي المعاصر»، مبرزًا حضور الفلسفة العملية في الخطاب الفلسفي المعاصر التي تعني بقضايا المواطن في حياته اليومية بدلًا من الاهتمام بالقضايا ذات الطابع الميتافيزيقي، ليخلص إلى أن من غير المستغرب أن تكون مسألة العدالة، والعدالة في بُعدها الكوني، هي الموضوع الرئيس في الخطاب الفلسفي العملي. ويركز البحث إشكالياته في الفلسفة العملية على تحليل تصور العدالة في الفلسفة السياسية عند رولز، وعلاقة العدالة بفكرة الإنصاف، وموقع العدالة الاجتماعية في فلسفته، والتأويلات التي أفاد منها رولز من رواد النظرية النقدية لفكرة العدالة، وسؤال هل ساهمت هذه النظرية في تطور النظرية النقدية عند روادها الثلاثة هابرماس وأكسيل هونيث وراينر فورست، وعلاقة العدالة بالعملية الديمقراطية.

لفحص هذه الإشكاليات، يتوقف البحث عند كلٍّ من هؤلاء الرواد. في المحور الأول يتوقف عند العدالة السياسية من خلال مناظرة هابرماس - رولز الفلسفية التي دارت بينهما في منتصف تسعينيات القرن الماضي، ويحدد نقاط

الاتفاق والخلاف بينهما، فيتوقف باختصار عند البناء الهيكلي لنظرية العدالة لرولز، موردًا في الآن نفسه انتقادات هابرماس، ليعود في ما بعد إلى ردود رولز عليها، محدّدًا القضايا الرئيسة للمناظرة، ومتوقّفًا عند كل واحدة منها، وهي: الوضعية الأصلية، وحجاب الجهل، والإجماع عبر التقاطع، وحقوق القدامى والمحدثين، والاستقلالية الخاصة والاستقلالية العامة. ثم يتوقف في المحاور الآخر للبحث عند تطور النظرية النقدية كما لدى جيلها الثالث ممثلًا بأكسيل هونيث، بوصفه من خلفاء هابرماس في مدرسة فرانكفورت، ويحلل مفهومه للعدالة في براديغم فلسفة الاعتراف، وتحينه للمرجعية الهيغلية على خلاف هابرماس ذي المرجعية الماركسية في كتابته الأولى والكانطية في كتاباته المتأخرة. ثم يتوقف عند العدالة الحقوقية لدى فورست، ونظرية التسويغ لديه، وسياقها وخطابها. ويخرج البحث بالتائج التالية: تركّز الجدل الفلسفي بين هابرماس ورولز على فكرة العدالة السياسية، بينما ما عاد خطاب العدالة مع هونيث منصبًا على المسألة السياسية فقط، بل طور في ضوء مرجعيته الهيغلية فكرة الحياة الأخلاقية والاجتماعية. أمّا فورست، فوسّع أفق التفكير الفلسفي المعاصر في مسألة العدالة، مركزًا على مبحث السلطة بوصفها تعني لديه سلطة التسويغ.

يطرح امحمد جبرون في الفصل الثالث: «العدالة في الفكر السياسي التراثي: الحد والمحدودية» إشكالية الانقسام السياسي والاجتماعي بشأن مفهوم العدالة في الوطن العربي، ولاسيما بين التيارين الإسلامي والعلماني. ويتوخى في بحثه تقدير «القيمة التاريخية» للمفهوم التراثي، وامتحان فرضية المراهنة عليه في بناء المستقبل جزئيًا أو كليًا، بعيدًا عن أشكال التحيز المختلفة، وعلى رأسها التحيز الأيديولوجي، وذلك بحدّها (العدالة) أي تعريفها، وبيان محدوديتها من الناحية التاريخية. وسيتمثل ذلك من خلال المحاور التالية: نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي؛ حدود نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي؛ الإصلاحيون العرب ومحاولات تجديد مفهوم العدالة: الإمام عبده نموذجًا. ويميز بين نوعين رئيسيين في النظر الفقهي للعدالة: نوع مدني (أهلي) ونوع سياسي. وفي كلا النوعين ترجع المسؤولية عنهما إلى الإمام

أولاً وأخيراً. غير أن السؤال الذي يُطرح في هذا السياق: هل تستطيع الشريعة المحدودة نصّاً وأحكاماً تلبية الطلب اللامحدود على العدالة؟ يتوقف البحث عند مباحث الفقهاء، ومباحث المتكلمين، ومباحث الفلاسفة المسلمين.

ثم ينتقل في القسم الثاني من البحث إلى حدود نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي، وفقدانها قدرتها التوجيهية للفعل السياسي الإسلامي، ونفيها من التاريخ، ودخولها مبكراً خانة التراث، وذلك على المستوى الفقهي والمستوى الكلامي والمستوى الفلسفي لتنتهي «العدالة» إجمالاً، في الفكر السياسي الإسلامي على مستوياته الثلاثة إلى أزمة حادة تعدّت حدود الفكر والثقافة إلى تفصيلات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفي النهاية يتوقف عند محاولة الإصلاحيين العرب تجديد مفهوم العدالة، متوقفاً بشكل خاص عند محمد عبده، ويتساءل عما إذا استطاعوا تجاوز مضايق العدالة التراثية كما انتهت إليهم، وبالتالي تمهيد سبل «العدالة الحديثة»؟

ينطلق سعيد بنسعيد العلوي في الفصل الرابع «في العدالة أولاً: من وعي التغيير إلى تغيير الوعي» من أن البحث عن العدالة في مختلف تجلياتها كان الخيط الناظم الذي وحد بين رجال الفكر والسياسة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، في سؤالهم عن قوة الغرب وهيمنة الاستبداد في العالم العربي، وأن نظراً جديداً في فكر النهضة يحملنا على إقرار أن الإشكالية التي حكمت الفكر العربي الإسلامي في الفترة التي نتواضع على نعتها بالنهضة هي إشكالية العدالة المفتقدة. ثم إن جملة الأسباب الثقافية والاجتماعية والسياسية تقضي بأن الفكر العربي المعاصر لا يزال محكوماً بالإشكالية ذاتها. ويتوقف البحث عند محور «الانتفاض والعدالة والربيع»، متوقفاً عند مصطلح الربيع، ومفضلاً مصطلح الانتفاض عليه، ويرى تعذر المماثلة بين ما شهدته أوروبا الشرقية من حركات وما شهدته ويشهده الوطن العربي بسبب انكشاف ضعفها الشديد، ومفاجأة حركات الانتفاض لها. ويستنتج البحث من ذلك سمة العفوية النظرية في هذه الحركات. ونتجت هذه العفوية من: الخلو من التوجه الأيديولوجي، وغياب أيديولوجيا مهيمنة، وتهافت «نظرية المؤامرة». كما يتوقف في المحور

الثاني عند العدالة والنهضة العربية، وتمييزها الجوهري بقضية العدالة القائمة «هناك» والغائبة «هنا». أمّا المحور الثالث من البحث، فيركز على تشكّل الدولة الحديثة مع الاستعمار، ونشوء دولة الاستقلال وتطورها كدولة استبداد وعجز عن إرساء الأسس السليمة للدولة الحديثة، ويخلص إلى أن في حركة الانتفاض العربي ما يحمل على القول إن في هذه الحركة انتساباً إلى فكر النهضة العربية، أو على الأقل إن فيها ما يشي بمقدم نهضة عربية ثانية تتطلب مجاوزة الوعي الحاصل؟

يتقصى وجيه قانصو في الفصل الخامس في «تمثّلات العدالة والحرية في التاريخ الإسلامي» رحلتي العدالة والحرية في الوعي الإسلامي، والأطوار التي انتقلت إليها كل واحدة منهما في دائرة الوعي، والصور المتنوعة التي اتخذتها داخل الواقع السياسي والمجال الاجتماعي. وهو يتقصى جدل العدالة والحرية ومفهوم كل منهما على مستويات متعددة تشمل المستوى اللغوي والفكري، بادئاً من مرحلة الإسلام التأسيسي، ومتوقفاً عند عدالة التقوى في الإسلام التاريخي المبكر، وصولاً إلى عدالة القدر في الإسلام التاريخي المتأخر، طارحاً أسئلة متعددة عن تفرّد المنظومة السلطانية برسم معالم الحكم السياسي، وسر هذا التفرد، وسبب عجز التيارات الإسلامية الأخرى عن بناء نموذج سياسي، افتراضي أو فعلي، ينافس المنظومة القائمة ويقلقها ويضيق عليها.

يُبرز البحث في عملية التحليل والتركيب إشكالية التعارض الذي قام في التاريخ الإسلامي بين العدالة كميزان وتقدير دقيق للأمور، والحرية كطريق الفوضى والاختلال والعشوائية للحياة والمجتمع، لافتاً الانتباه إلى جذورها المبكرة، ومستخلصاً أن هذا التعارض رسماً كمعادلة في الوعي الديني، وتجذر في الواقع الاجتماعي، وتأسست عليه المقولة السياسية في المجال الإسلامي. وما كان للتعارض المستقر هذا أن يتزعزع من تلقاء نفسه داخل المجال الإسلامي، بل كان بحاجة إلى صدمة تأتيه من الخارج، تُبين له نموذجاً جديداً يضع الحرية مبدأً للعدالة وغاية نهائية لها. تلك كانت صدمة الحداثة، حيث يتوقف البحث عند أبرز التمثّلات الحديثة لجدل العلاقة بين

الحرية والعدالة في فكر الإصلاح والنهضة العربية، ليصل في خاتمته إلى أن عدم عمومية الحرية، وبقاء العدالة يوتوبيا أكثر من أن تكون سمة الدولة، مأزق لا يعود إلى قصور الفكر العربي في تمثّل الحرية ماهية سياسية للدولة، بقدر ما يكمن في بنية الدولة الحديثة وهيئتها في العالم العربي؛ ومتسائلًا: هل يحمل الربيع العربي الذي أنهى مرحلة دولة الاستقلال المأزومة اختراقات تاريخية في تمثّل الوعي الديني للحكم والسلطة، وبالتالي لقضيتي الحرية والعدالة؟ وهو ما يضع البحث في مدار أسئلة وإشكاليات جديدة قابلة لقراءات ومقاربات متعددة ومختلفة.

في الفصل السادس يبحث فادي فاضل في «المصالحة في القانون الدولي: غاية ومسار لا عفوية ومصافحة»، مركزًا على العدالة الانتقالية في المجتمعات التي تراث ماضيًا عنيفًا من أعمال العنف والقمع. وي طرح البحث أسئلته عن إعادة النظر في فهم العدالة الانتقالية من الإصرار على ضرورة العقاب الجزائي والعدالة الجزائية لانتهاكات القانون الإنساني وحقوق الإنسان إلى العدالة التصالحية التي تقوم على العفو العام بوصفها، بحسب مقاربتة، أكثر ملاءمة لضمان المصالحة الوطنية والتطور السلمي في دولة ما. ويعالج البحث في ضوء هذه الأسئلة قضايا المصالحة ومتطلبات الديمقراطية، حيث تدعم المصالحة الديمقراطية من خلال إقامة علاقات التعاون اللازمة لوضعها موضع التنفيذ بنجاح. كذلك، على المصالحة أن تحظى، من بين أمور أخرى، بدعم العدالة الاقتصادية والسياسية وبتشارك اجتماعي للسلطة. ثم ينتقل إلى بحث قضية القواعد العامة للمصالحة ومسيرتها بوصفها مسيرة شاملة وتكاملية، تنطوي على الأدوات الأساسية، مثل العدالة والحقيقة والتعويض، وغيرها من أمور تسمح بالانتقال من ماضٍ مشرذم إلى مستقبل مشترك، مشيرًا إلى أنه ليس من وصفة واحدة فقط لتحقيق مصالحة ناجحة، ويختم رؤيته بأنه لا يمكن استيراد المصالحة أو فرضها من الخارج، وي طرح بالتالي دورًا مسؤولًا للمجتمع الدولي في عملية المصالحة، محددًا بعض القواعد الأساسية لذلك.

وفي الفصل السابع يبحث عبد العزيز ليبب في ضوء مقارنة فكرية معمقة «العدالة في وضع استثنائي: ملاحظات في مآزقها الدولية» ، ويعني بالاستثناء كما يعرفه فقهاء القانون وفلاسفته، «ما لا يستوي مع القاعدة العامة ولا يخضع للأحكام الجارية». ويلحظ أن الاستثناء منذ حروب نابليون على الأقل لا ينفك وقائعيًا وتشريعيًا يتسرب إلى دائرة قانون الحرب تخصيصًا، وإلى دائرة القانون تميمًا، وإلى دائرة الحق تأصيلًا، وإلى دائرة العدالة معياريًا، حتى سرى في عصرنا هذا سرىً شديداً في طيات العولمة السياسية الحقوقية، ثم ازداد تميمًا وصار وكأنه من طبيعتها. ويعالج، في إطار العلاقة بين القاعدة والاستثناء في العدالة، حالتين استكشافيتين بارزتين من الاستثناء في حقل العدالة واللاعلاقة: فأما الحالة الأولى، وهي حالة «أنوميا» (anomia) / اللاقانون منمذجة بمعقل غوانتانامو، فتخرج بالتفكير عن دائرة القاعدة والاستثناء، أي عن قواعد التمدجة القانونية والحقوقية المعلومة، وتبكر حالة «لا نموذجية». أما في الحالة الثانية، وهي حالة الاستعمار الاستيطاني، فهي دالة على كيف يكون القانون الدولي الإنساني مصدرًا للظلم، ومع ذلك يظل التفكير داخل دائرة العلاقة بين القاعدة والاستثناء حتى لو بلغ الاستثناء أقصاه ليتقل هو نفسه إلى قاعدة، أي إلى نموذج شبه معمم. كما يتوقف عند مفهوم أعم وأحكم يؤدي وظيفة السند أو الأرضية لمفهوم الاستثناء، وهو مفهوم الضرورة، فهو أعم لأنه يوجب الاستثناء ويعلل أسبابه. ويخلص إلى أن مفهوم الاستثناء مفهوم «ضعيف» المعنى، يفتوره الارتخاء باعتباره مفهومًا محضًا، فلا يكتسب القوة والصرامة إلا بفضل اتصاله بمفهوم الضرورة، أو بمفهوم الجبر، كالقول إن «للضرورة أحكامها»، ومنها الاستثناء، وأن اتصال الاستثناء بالضرورة اتصالًا وثيقًا ينقله من منزلة الحالة المؤقتة إلى منزلة الحالة المؤبدة. وهذه هي حال كثير من الاستثناءات الظرفية المعطلة للقوانين وللحقوق، أو السانة للإجراءات العرفية، أو المعلقة للعدالة في أوقات الحروب والأزمات. وههنا يصير الوضع الاستثنائي مصدرًا للظلم ولخذلان العدالة، ويجري اليوم مجرى القاعدة حتى لصار يُقال إن العالم كله محكوم بالاستثناء.

يقدم مراد دياني في الفصل الثامن، وهو بعنوان «اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة، أو استقرار معالم النموذج الليبرالي المُستدام لما بعد الربيع العربي»، مُقارنةً معيارية لإشكالية اتساق الحرية والمساواة داخل نظرية العدالة، على اعتبار أنها عنصر مركزي لمرحلة ما - بعد الربيع العربي، ينبني عليها الكثير من الرّهانات، السياسية منها أو الاقتصادية أو الاجتماعية. وبذلك يصبّ هذا البحث في منحى المساهمات الفكرية التي تحاول التوفيق بين مبدأي الحرية والمساواة عوض المعارضة بينهما، والجهد العلمي الرّامي إلى درء الإبهام المحيط بالنموذج الليبرالي داخل الوطن العربي، والذي من شأنه أن يساهم في إثراء النقاش حول سُبل البناء المؤسّساتي الأنجع والأقوم لخصوصياتنا الدّاتية، حول ما يجمعنا معًا أو ما يمكن أن يجمعنا معًا، بمعنى الأفق الذي ينبغي أن يُوجّهنا ويقود حركة تاريخنا. ويخلص البحث إلى ثلاثة مبادئ رئيسة لنظرية العدالة في النموذج الليبرالي المُستدام، تركز على ترابط الحرية والمساواة في تكافؤ الفرص الحقيقي، وعلى اقتران التحليل الاقتصادي لتوليد وإعادة توزيع الثروة داخل المجتمع، وأخيرًا على تلازم البناء المؤسّساتي بتوطّنه في الأفق البعيد الأمد للاندماج الاجتماعي والمواطنة، بترابط مع منظور الإخاء الاجتماعي.

في الفصل التاسع، يبحث محمد الحداد في «جدلية العدالة والحرية في ضوء الثورات العربية: الديمقراطية باعتبارها عدالة القرن الحادي والعشرين»، منطلقًا من أن المرحلة التي أطلقته هذه الثورات لم تستقر بعد، لكنها تحتمل تغييرًا كبيرًا في المسلمات الثقافية والنماذج الفكرية العربية. وفي ضوء ذلك يحاول البحث أن يقارب قضاياها من خلال قراءة هذه الثورات في ضوء بعض الأفكار الحديثة في فلسفة العدالة، وعرض بعض جوانب فكرة العدالة في التراث العربي لتمييز بين ما يبدو صالحًا للاستمرار اليوم وما يبدو قابلاً للتجاوز، متوقعًا عند أن فكرة العدالة في التراث العربي كانت مطروحة بمعزل عن مبدأ الحرية. ثم تناقش الورقة الإمكانيات المستقبلية للربيع العربي بين أن يمثل بداية حركة كونية لمواجهة العولمة الحالية القائمة على مبادئ ظالمة، فيصبح نموذجًا

مرجعياً لتحقيق العدالة والحرية بين الشعوب، أو أن يتجه إلى الانغلاق وتفعيل النمط التقليدي للعدالة المنفصلة عن الحرية، أو ما يطلق عليه نموذج «ولاية الفقيه». وأخيراً، يقدم ما يراه شروطاً لتحقيق الالتقاء بين مطلبتي العدالة والحرية في إطار الجدل المتواصل بينهما، كي يتحقق مع الربيع العربي ما حلمت به فلسفة العدالة الحديثة، من كانط إلى رولز، من دون أن تجد السبيل إلى تحقيقه. ويحدد في خاتمة البحث رأيه المعياري لتصنيف العدالة كفعل ثوري يقطع مع الماضي في أن تكون عدالة استحقاق، عدالة مساواة، فاتحاً مستقبل الثورات العربية في ضوء هذا الفهم على عالم الاحتمالات والأسئلة.

أما في الفصل العاشر، فيبحث عبد الحفي مؤذن في «العدالة الانتقالية والسلطوية المُبلرة: نموذج المغرب»، متوقفاً عند تبلور مفهوم العدالة الانتقالية وتبلوره، وتطويرة خيارات تتخطى مبدأ العدالة العقابية إلى مبدأ العدالة التعويضية في انتظار ترسيخ الديمقراطية، وتجنب المواجهة الدموية بين الأطراف المتعارضة، وتحقيق المصالحة بينها لضمان مسلسل سلمي للدمقرطة يكون بديلاً من الثورات ذات الطابع العنيف. وقد أخذت العدالة الانتقالية التعويضية شكل هيئات الحقيقة والمصالحة، ويضع البحث نشوء هيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب في هذا السياق. ويتوقف البحث عند هذه الهيئة الأخيرة كنموذج دراسي له، مبيّناً أنها تمت في إطار النظام السياسي المغربي نفسه في مرحلة إصلاحاته المتبلرة السلطوية، لتوثيق الانتهاكات والمصالحة مع ضحاياه. ويركز البحث على العدالة الانتقالية في المغرب، بما هي تجربة تلتقي مع النماذج العالمية في المصالحة مع الماضي الأليم. كما تركز - في الوقت نفسه - على الخاصية المغربية التي تتمثل في سعي النظام السلطوي إلى تجاوز العنف في تدبير الشأن السياسي، في إطار ليبرالية من دون ديمقراطية. ويحلل خصائص التجربة المغربية في المصالحة في سياقاتها وسياساتها المختلفة، واختلافها عن بقية التجارب في كونها قامت على ترسيخ مشروعية النظام لا في إثر حروب أهلية أو كارثة عسكرية قومية. ويقدم تقويماً نقدياً ومقارناً لطبيعة التجربة المغربية في خصوصيتها ومشاركتها مع بقية التجارب في العالم.

يؤسس محسن بوعزيزي في الفصل الحادي عشر بحثه: «العدالة في عيون السجناء: بحث في التمثيلات الاجتماعية من داخل السجون التونسية» في ضوء مقارنة سيميولوجية اجتماعية على إشكالية السجن والعدالة وتمثّلاتها لدى من يرون أنفسهم في فضاء السجن بمعرفتهم العملية محرومين منها. وتتمثل هذه الإشكالية بمفارقة قائمة على تمازج القيمة في العلاقة بالعدالة؛ فهي منشودة ومدانة، لا غنى عنها ولكنها في الوقت نفسه عرضة للمناورة والمقايضة، وحتى النفي، ما لم يريح المتهّم الدعوى، فدون ذلك الظلم السّجين الموقوف الذي لا يطمئن إلى العدالة فينازعها نزاعاً انفعالياً، ولكنه لا يستطيع الصّبر عليها أو العيش من دونها. ويستند البحث في معالجته لهذه الإشكالية إلى مقابلات ميدانية معمقة أجراها الباحث داخل سجنين: الأول للرجال، وهو السجن المدني بالمرناقية، والآخر للنساء، وهو السجن المدني بمنوبة. ويدعو البحث في النهاية إلى إعادة النظر في أشكال المراقبة والمعاقبة، وإلى مراجعة منظومة المنع في الثقافة العربية، وفي عدادها تصوّر مورفولوجية السجن بما هو مؤسسة عقابية، وإحداث تغيير فيها ينقلها من البنية البانوبتية (panoptique) القائمة على وجود برج مرتفع في الوسط تحيط به زنانات مكشوفة تساعد على المراقبة والتحكم، إلى بنية جديدة ذات مورفولوجيا مفتوحة في فضاء السجن لخلق حياة جديدة لا تنفي العقوبة ولكنها تجدد الأمل والحياة بشكل مختلف.

في الفصل الثاني عشر يبحث عبد الكريم داود في «العدالة المجالية والتنمية في تونس: قراءة جغرافية: في مفهوم العدالة»، وينطلق منهجياً من مفهوم البعد المجالي للعدالة في المقاربات الجغرافية الجديدة المعمقة، ولا سيما الفرنسية منها، في ضوء بروز دور التباينات التنموية المجالية في ثورات الربيع العربي، ويركز في هذا السياق على اللامساواة الاجتماعية - المجالية والثورة في تونس. وي طرح البحث ثلاث فرضيات أساسية: أولها أن البحث الجغرافي، على الرغم من حداثة اهتمامه بالعدالة المجالية، يمكن أن يساهم، في الأوضاع الراهنة للربيع العربي، في توصيف علمي ودقيق لسياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية المتبعة في أغلب الحالات، ودورها في تعميق

الفجوات الاجتماعية المجالية، كما يمكن أن يساهم في استنباط حلول لها دور في إيجاد نوع من الإنصاف المجالي. ثانيها - انطلاقاً من دراسة حالة تونس - أن السياسات التنموية الليبرالية والمُنخرطة في مسار العولمة لم تُحقق العدالة المجالية. وتُفيد الفرضية الثالثة أن لا معنى للعدالة الاجتماعية في غياب التجارة الاقتصادية، ويبقى تحقيق تلك العدالة نسبياً وبتوافق مختلف الفاعلين الاجتماعيين، من خلال حوار ديمقراطي يؤسس للمستقبل. وسيتعرض هذا البحث في عنصر أول إلى مكانة مفهوم العدالة في المقاربات الجغرافية، كما يوضح المفاهيم والمصطلحات المستعملة للغرض، ويُبين العلاقة بين المجال والمجتمع من ناحية، والعدالة من ناحية ثانية. وفي عنصر ثان، يبين مقومات العدالة المجالية كإنصاف مجالي ومدى إمكانية تحقيق الإنصاف المجالي من خلال سياسات التنمية والتهيئة الترابية. أمّا في عنصر ثالث، فيتعرض البحث لمكانة العدالة المجالية في صيرورة الثورة التونسية ودور اللامساواة المجالية في اندلاعها، والشروط اللازمة لتحقيق الإنصاف المجالي عبر مقارنة جديدة للتنمية الإقليمية في تونس.

يأمل المركز أن يجد الباحثون المختصون والقراء عمومًا، وكل من يهمه الجدل في قضايا العدالة والعمل من أجلها في هذا الكتاب، ما يفيدهم في صوغ الأسئلة والمقاربات والأفكار.

مقدمة

عزمي بشارة

بداية

أول ما يفتح أمامنا عند مقاربتنا موضوع العدالة هو الطريق السهلة المؤدية إلى تفسير العدالة بضدّها. وهذه طريقة في التعريف تُدعى مدرسيًا بالتعريف السلبي، أو السالب (وهو الأدق). وهو التفسير المألوف منذ شريعة حمورابي؛ كون العدالة هي منع الشر الكامن في الظلم، وذلك بواسطة قواعد مفروضة، تعاقدية أكانت أم عقابية. ومن هنا اعتبار العدل كامنًا في تطبيق هذه القواعد، أعرافًا أكانت أم قوانين.

إذا رغبتنا في تجاوز ذلك إلى المعنى الموجب، فإن الأسهل لنا أن ننطلق أولاً من معنى لفظ العدالة كمصطلح (قبل أن تصبح مفهومًا مبلورًا في نظريات) لنجد أنه يقع في حقول دلالية متقاطعة مثل التساوي، والمعاملة بالمثل، والملاءمة، والاستقامة، وغيرها من الدلالات التي يتضمنها اللفظ العربي؛ فلفظ «عادِل» بالعربية معناه ناظرٌ أو شابة، وهو يعني أيضًا وازن، و«عدَل» الشيء أي صحّحه وجعله مستقيمًا. من هنا ارتباط مقولة شهيرة من مأثور عمر عن تقويم الاعوجاج بالعدالة: «من رأى منكم اعوجاجًا فيّ فليقومني». الاستقامة والعدالة في مقابل الظلم والاعوجاج. كذلك نجد الزيف والميلان والهوى، في مقابل

العدل. فالعادل هو أيضًا من لا يميل به الهوى حين يحكم بين خصمين، أو حين يطبّق القواعد الاجتماعية المانعة للشر.

حتى فغل عَدَل في «عَدَل عن» بمعنى تخلى عن فعل، أو تراجع عن القيام بأمر أراد القيام به، إنما يفيد معنى التفكير بالأمر ووزنه قبل القيام به إلى درجة رجحان العدول عنه. ويقول ابن منظور في لسان العرب: «إن العدل هو ما قام في النفوس أنه مستقيم». وعكس العدل في العربية هو الجور أو الظلم، وليس الـ «لا-عدل» كما في الإنكليزية؛ ففي تلك اللغة نجد في مقابل كلمة justice كلمة injustice. وقد صنف لسان العرب الاستخدامات القرآنية للعدل كما يلي: العدل في الحكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾⁽¹⁾، والمقصود هنا طبعًا الحكم بين الناس لا حكم الناس، أو السلطة عليهم. الحكم هنا هو القضاء في مفهومنا المعاصر. كما نجد في القرآن العدل في القول ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾⁽²⁾، والعدل بمعنى الفدية: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾⁽³⁾، والعدل في الإشراك: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾⁽⁴⁾ أي يشركون، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾⁽⁵⁾، فهو قول في التحفظ القرآني على تعدد الزوجات المتاح شرعيًا مع واجب العدل بينهن، مع استحالة العدل بين النساء، ولا سيما في توزيع الزوج لواجباته الزوجية بين نساؤه.

قد يعتبر المرء هذا الأمر هامشيًا باعتبار أن المفاهيم لا تُشتق فيلولوجيًا من الألفاظ، ولكننا نتعامل هنا مع لفظ له تاريخ في التحول إلى مصطلح؛ حتى في ترجمة dike اليونانية إليه.

هذا التاريخ العريق والعابر للثقافات والحضارات لمفهوم العدل والعدالة

(1) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية 58.

(2) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآية 152.

(3) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية 123.

(4) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآية 1.

(5) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية 129.

هو في رأينا جزء من المفهوم المعاصر، من منطلق التاريخ البحث للأفكار التي يتَّسم انتقالها جزئياً أو كلياً، أو بروز أحد عناصرها، بتعقيد شديد. وهو ما يختلف الباحثون في تعريفاته، ليس فقط لأنهم يختلفون في المنهج، بل لأنهم أيضاً يختلفون في المواقف القيمية، أو المعيارية. ومن حقنا، بل من واجبنا أن نأخذ المصطلح العربي بجديّة، إذا أردنا أن نتعامل مع سؤال العدالة في السياق العربي.

ابتدأ تاريخ هذا اللفظ كمصطلح مع نشوء مفهوم الشريعة التي يشكّل القانون صلبها، وذلك باستخدامه للتدليل على التعامل بالمثل من العين بالعين والسن بالسن في شريعة حمورابي، حتى الدلالة على «إعطاء كل ذي حق حقه»، وهو المجال الدلالي الذي يشمل اللفظ العربي. ولا شك أن في إعطاء كل ذي حق حقه بعضاً من بقايا دلالة التعامل بالمثل، فما يُفترض أن يُعطى للإنسان هنا يتمثل مع حقه.

ربما يتعذر التوفيق بين دلالة التساوي والتعادل الكامنة في خصوصية اللفظ، وبين مفهوم العدالة القائمة على التراتبية الهرمية في عصور ماضية، مثلما يبدو التوفيق بين الامتيازات والحرمان القائمين في الأنظمة الاجتماعية السياسية التراتبية عسيراً. فحتى بداية العصر الحديث - ونفكر هنا بالتاريخ الغربي - لم تكن العدالة تساوي المواطنين في الحقوق أو في الواجبات. ومفهوم الحقوق المرتبطة بالمواطنة هو بحد ذاته مفهوم حديث. ولم يتكون دفعة واحدة بل على دفعات استغرقها تطور تاريخي طويل. والتالي، لم يكن مفهوماً مكوناً بل مفهوماً يتكون باستمرار في سياق التطور التاريخي. وحتى حين طرحت الأرستقراطية مسألة الحقوق في العلاقة مع الملك (المغناكارنا مثلاً)، فإنها كانت تقصد امتيازات اللوردات. ليست المواطنة مفهوماً حديثاً (إلا بمضامينها الجديدة) ولا العدالة مفهوم حديث. ولكن ربط العدالة بالمواطنة عبر مفهوم الحقوق هو الحديث في مفهوم العدالة. وهنا يكمن جوهر ثورة عصر الحداثة في تصور العلاقة بين المواطن والدولة.

قامت نُظُم ما قبل الحداثة على التراتبية المولودة كأساس للامتيازات أو غيابها، وكان يمثلها النظام الإقطاعي «الفيودالي» الفرنسي بترابيته المعقدة

وامتيازاته الشديدة، وانبثق عنه نظام من الحقوق والامتيازات التراتبية هو نظام الامتيازات الاجتماعية والتراكية ما قبل الثورة الفرنسية. و ضد هذه الهيئات «الفيودالية» قامت الثورة الفرنسية، أي قامت ضد ما نعينه اليوم بمبسطاتنا «النظام الإقطاعي». لقد كانت ثورة على نظام «فيودالي» كامل. تعني العدالة غالبًا تلاؤم حصص مختلفة من المنافع أو الخيرات (goods)⁽⁶⁾ مع المراتب والطبقات المختلفة، وكذلك في الامتيازات الإقليمية، مثل إدارة الأقاليم، وتلك الممنوحة للبارون أو الأمير أو الوالي في تسيير الشأن العام في منطقته أو في مجاله. وتلاءم مع ذلك حتى إجراءات عقابية مختلفة تتواءم ومرتبة الإنسان ومنزلته الاجتماعية، لكن العدالة لم تعن فوضى الاختلاف؛ فثمة نظام مضبوط من توزيع الحصص في الثروة والجاه والسلطة والولاء أيضًا. ولا شك أن الفرق بين العدالة وغيابها كان في مدى التزام قواعد تدير الفروق هذه بين الطبقات، أو الطوائف الاجتماعية (بمعنى *estates*) أو تدبرها؛ العدالة هنا تعني تدبيرًا معقولًا للتراتبية، كما أنها كانت تعني سريان نوع من المساواة والتعامل بالمثل بين من يتمون إلى الفئة المرجعية نفسها: منزلة اجتماعية، طائفة، طبقة...

يمكن أن يختار الباحث زاوية نظر يراجع من خلالها تاريخ تطور العدالة منسوبة إلى تطور فئة من الفئات مع توسيعها وتضييقها مثل: فئة الأحرار، فئة المواطنين، الشعب، الأمة، الدولة، وكذلك إلى انحسار مفهوم الامتيازات مع توسع هذه التعريفات للفئة التي تنطبق عليها العدالة حتى نصل إلى فكرة الحقوق والواجبات في الدولة الحديثة.

مفهوم الحقوق هذا مفهوم حديث، وأحدث منه في الأدبيات الحديثة تأسيس العدالة عليه. وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر ببال أفلاطون مثلاً؛ فالمتوافر في مفهوم العدالة عنده هو ذلك الأساس الذي يبقى في أي حس أخلاقي بالعدالة، وهو الحس بالتناسق، والملاءمة، والاعتدال، والتناظر، وجميعها من الحقل الدلالي للتساوي، والتماثل. وهي قائمة في الكون بشكل

(6) ليست ترجمة Goods هنا بمعنى سلع، وإنما خيرات أو منافع، أي حصص في الثروة والجاه، وذلك بحسب تعريف الخيرات في تلك المجتمعات.

عام، ولكنه لا يعني المساواة بالحقوق والواجبات بعد. فالعدالة عنده هي أن يقوم كل إنسان بوظيفته بحسب كفاءاته ومقدراته المتلائمة مع بنيته الذهنية والطبيعية، وليس في إطار مساواة في الحقوق أو الفرص أو غيرها. العدالة هنا هي ذلك الانسجام المتحقق نتيجة قيام كل إنسان بواجباته تبعاً لكفاءاته ومرتبته المحددة بموجب ذلك، وبحسب مراتب في النفس البشرية ذاتها، بحيث ينسجم نسق الكون وبنية النفس وتنظيم الدولة.

طرح أفلاطون في حوارات الجمهورية أغلبية الأسئلة والمعضلات التي تشغلنا حتى اليوم بشأن العدالة: هل لها علاقة بمفهوم الخير؟ ما علاقتها بمفهوم القوة والسلطة والقانون؟ ونحن نجد على لسان المتحاورين تلك الأفكار المبكرة التي يمكن اعتبارها جذور النقاش المعاصر الدائر حول قضايا العدالة في الحداثة: أولاً، بدايات نظرية منفعية للعدالة على لسان سقراط تتضمن نوعاً من التبادلية أو التعامل بالمثل بين من ينتمون إلى الفئة عينها؛ ثانياً، العدالة كتعبير عن علاقات القوى السائدة في المجتمع، كما عند السفسطائيين، أي كمفهوم خطابي (بلغة ما بعد الحداثة)، أو أيديولوجيا بلغة الحداثة؛ وثالثاً، إن العدالة ليست معطى طبيعياً وإنما هي تدبير مجتمعي لتقييد نزعات طبيعية عند البشر، ومن العدالة أن يطيع الناس ما توافقوا عليه، ومن الظلم أن يعصوه. نجد هنا جذور فكرة العقد الاجتماعي في تاريخ الأفكار المؤسسة على مفهوم القانون.

للعدالة عند أرسطو معنى في سياق المنزلة الاجتماعية/ السياسية الواحدة، أو في سياق مرجعيّ محدّد. فالعدالة تكون بالتساوي بين الرجال المواطنين الأحرار؛ ففي فكره وفكر معاصريه لا عدالة في التساوي بين الرجال والنساء، ولا بين الأحرار والعبيد، أو بين سكان مدينة دولة ما وسكان مدينة دولة أخرى. العدالة هنا تعني التفاوت لا التساوي. وهذا يصح في حضارات ما قبل الحداثة كافة. وقد بقيت آثار هذا الفهم للعدالة قائمة حتى يومنا في عدم نشوء عدالة كونية، إذ إن الوحدات المرجعية للعدالة لم تتوحد حتى اليوم.

لكن مرجعية العدالة توحدت في الدولة الوطنية على الأقل. وكلما توحدت المرجعية التي بموجبها تُحدّد العدالة خُفف مضمونها الموجب،

وكلما ضمّر المضمون ازداد وزن الإجراء. في الدولة الوطنية ازدادت تعريفات العدالة وممارستها إجرائية. فقد خففت الصيرورة التاريخية من المضمون الموحد للعدالة، وازداد الاعتماد على الإجراءات (الشكلية)، أي القانونية العادلة، ولكن ليس من دون مضمون، فقد تثبتت في التراكم الزمني مبادئ قيمة معيارية للعدالة يمكن التوصل إليها إجرائيًا. ومن دون ذلك، لا يمكن فهم التطور التاريخي الذي يقود إلى العدالة في إطار النظام الديمقراطي.

ما عاد ممكنًا تخيل عدالة لا تعني تساويًا ما بين المواطنين (تساوي سياسي، أو تساوي اقتصادي بالفرص، أو تساوي بالقدرات، أو على الأقل تساوي أمام القانون، أو جميعها)، ولكن حتى يومنا هذا، لا تعني العدالة تساويًا بين الدول والشعوب إلّا عبر علاقة تبادلية ضامرة جدًّا، ولا يضمنها قانون في الواقع؛ ولم تستطع حرية التجارة ومنظمتها العالمية أن تحقق العدالة في وصول بلدان الجنوب والشمال إلى منافع متساوية، بقدر ما قامت على منظومة جائرة من الامتيازات تخلق خاسرين ورابحين بالمفهوم النيوليبرالي للعدالة، وظالمين ومظلومين في نقد ذلك المفهوم. ثم إن العدالة تصبح قاصرة في أغلبية الدول حين يتعلق الأمر بالتفاوت بين المواطنين وغير المواطنين، وأحيانًا حين يتعلق الأمر بالفئات المختلفة داخل الدولة ذاتها. هذا عدا أن العدالة التصحيحية، العقابية أو الجنائية التي غالبًا ما تكون موحدة نظرًا في سريانها على المواطن وغير المواطن على الأقل داخل الدولة، لا تبقى كذلك عند محاولة تطبيقها بين الدول، فهي ما زالت حلمًا أو أيديولوجيا تفتقر إلى الواقع.

أولاً: معالم في طريق فكرة العدالة

قسّم أرسطو العدالة، بمعنى الإنصاف في توزيع حصص الأفراد، إلى شكلين: عدالة التوزيع وعدالة التصحيح. والحصّة المنصفة التي يحصل عليها شخص ما لا تكون بالضرورة حصّة متساوية مع حصّة غيره؛ فالتناسب بين الحصص يجب أن يخضع للتناسب بين الأشخاص. وإذا لم يكونوا متساوين، فمن العدل ألاّ تتساوى حصصهم. كتب أرسطو في كتاب الأخلاق النيقوماخية:

«إن أصل النزاعات هو في حصول متساوين على أشياء غير متساوية، وفي حصول غير متساوين على أشياء متساوية»⁽⁷⁾... يعترف الجميع بأنه ينبغي تطبيق العدالة التوزيعية، على أساس الاستحقاق القائم على الأهلية، على الرغم من أنه لا يتفق الجميع على نوع الأهلية ذاته الذي يمكن أن يقرر الاستحقاق. فيدعي الديمقراطيون أن هذا المعيار هو منزلة الرجال الأحرار، ويقول أتباع الأوليغاركية إنها الثروة (وفي بعض الأحيان النبل بالولادة، أو النسب)، أما الأرستقراطيون، فيقولون إنها الامتياز أو البراعة⁽⁸⁾. ولا يحاول أرسطو أن يحكم بين هذه المعايير، لكنه يتمسك بمبدأ التناسب بموجب علاقة التساوي وعدم التساوي المختلف على معاييرها بين الأفراد وبين الأشياء، كما أسلفنا. و«العدل هو المتناسب، أما غير العادل فهو الذي يخرق التناسب»⁽⁹⁾، أي إذا حصل توزيع للخيرات ونقيضها (تحمل ما هو عكس الخيرات أي الشرور أو الأعباء)، يجب أن يجري ذلك بما يتناسب مع المساهمات التي يقدمها الأفراد، ويحصل الظلم الذي يتناقض مع هذه العدالة عند عدم التزام مبدأ التناسب.

أما عدالة التصحيح، فهي في الواقع عدالة قضائية، تصحح عدم التناسب. وهي بسيطة، بمعنى أنها تبحث عن الوسط بين غير متساوين، بين من زادت حصته ومن نقصت. وهي تبحث عن المساواة في العدالة التوزيعية التي تقوم على العلاقات التبادلية الطوعية (ما نسميه في عصرنا العقود والقانون المدني). وهنا تبحث العدالة عن الوسط لتصحيح الزيادة والنقصان عنه، ولذلك يُعتبر القاضي فيها وسيطاً. أما في حالة التبادلية غير الطوعية، بدءاً بالسرقة والغش وانتهاء بالقتل (أي ما نسميه في عصرنا الحق العام)، فإنها لا تأخذ بعين الاعتبار المساواة التناسبية، بل تتعامل مع مساواة مطلقة في قضايا قيمة مطلقة

(7) يتحدث أرسطو عن علاقة بين أشياء (بضائع، حصص، مزايا) وأشخاص. فالأشخاص يمكن أن يكونوا متساوين بموجب معيار معين، أو غير متساوين، وكذلك الأشياء، وهو ما خلق أربعة أنواع من العلاقات في ما بينهم، اثنان منها يستبان نزاعات.

(8) Aristotle, «The Nicomachian Ethics», Book V, 1131a, in: Aristotle, *The Complete Works of* (8) Aristotle: *The Revised Oxford Translation*, Edited by Jonathan Barnes, 2 vols, 6th ed, Bollingen Series; 71:2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, [1995]), vol. 2, p. 1785.

Aristotle, «The Nicomachian Ethics», 1131b, p. 1786.

(9)

مثل الغش والسرقة والزنا وغيرها. وهنا يتم تصحيح الخطأ من دون اعتبار شخصيات الفاعلين والمتضررين، وقيمة مساهمتهم الاجتماعية، إذا كانت الضحية من المرتبة ذاتها.

على الرغم من أن فكرة العدالة قابلة لأن تُطبّق على أي شكل من الروابط بين الأشخاص المتساوين نسيبًا، فإن الميدان الأكثر أهمية لسيادة العدالة هو السياسة⁽¹⁰⁾. كتب أرسطو يقول: «والعدالة السياسية ممكنة بين رجال يتشاركون في علاقات متبادلة، ويعيشون حياة مشتركة ويحكمهم في علاقاتهم قانون. والقانون يحكم في العلاقات والأعمال غير العادلة، حينما يأخذ الإنسان لنفسه أكثر مما يستحق من الخيرات، ويتحمل قدرًا أقل مما يجب من الأعباء. ولهذا لا نسمح لرجل أن يحكم، فما يحكم هو القانون، لأن الرجل يتصرف بموجب مصالحه الذاتية ويصبح طاغية»⁽¹¹⁾.

يقسّم أرسطو ما هو عادل سياسيًا إلى صنفين، العادل بطبيعته والعادل عرفًا (أو قانونًا). ويتأثر التفسير الأكثر انتشارًا لتصور أرسطو للعادل بطبيعته بالتصورات الرواقية والمسيحية، والتصورات الحديثة عن القانون الطبيعي. وكلها تتعامل مع القانون الطبيعي كمعيار أبدي وثابت وشامل يمكن الإنسان من الحكم على مدى عدالة النصوص القانونية. الحقيقة أن أرسطو لم يقصد هذا، فالعادل بطبيعته يختلف عن تطورات هذا المفهوم في الفكر الرواقي وفي المسيحية، وفي نظريات العقد الاجتماعي لاحقًا. فقد كان لفكرة العدل الطبيعي ورفيقه العدل الإلهي دور مهم جدًا في تبلور الفكر السياسي والاجتماعي اللاحق منذ الرواقية.

لكن أرسطو يعتبر ما هو عادل بطبيعته أمرًا متغيرًا، مثل العادل عرفًا أو قانونًا. والفرق بينه وبين العادل عرفًا يكمن في أنه غير مرتبط بتقلّب تفكير البشر أو بأهوائهم. وقد قصد أرسطو التفريق في ذلك بين العدالة وقواعد السلوك الشائعة التي يعتبر خرقها ابتعادًا عن العدل. العادل بطبيعته يشير إلى الأمور التي

(10) انظر: ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 102.

(11) Aristotle, «The Nicomachian Ethics», 1134a, p. 1790.

نراعيها حتى في غياب مجموعة من القواعد والأعراف. وهي متغيرة كما تتغير الأشياء الطبيعية، لكنها لا تتغير بمجرد اتفاق البشر على قواعد مخالفة لها، أو بتغير أهوائهم ومصالحهم.

العدالة القانونية هي ما يتفق عليه الناس قانونيًا، وما يجري عليه الاتفاق أو العرف. أما العدالة الطبيعية، فهي أقرب إلى الفعل الناجم عن أحكام خلقية تدفع إلى رفض الرذيلة، والمساهمة في أعمال تدفع الاعتداء أو الجريمة، وتساهم في إسعاد البشر. هذا بينما العدل العرفي ليس بالضرورة عادلًا بطبيعته؛ فكل قانون هو عادل لأننا نتفق على أننا نعتبر ما ينتج من التشريع عادلًا، لكن القانون يصبح عادلًا فعلًا عندما يصاغ ببراعة وعناية وتعقل. وتظهر التناقضات بين القانون والعدالة عندما يفتر النظام السياسي إلى الخاصية الأساسية، وهي بالتحديد العيش المشترك بين أشخاص أحرار ومتساوين نسبيًا (أي نسبة إلى المعيار المتفق عليه، كما أسلفنا). فالعدالة هي القواعد اللازمة لعيش مشترك يجمع أفرادًا أحرارًا ومتساوين. ومن دون هذا لا تعني العدالة كنظام حياة شيئًا، فنعود القهقري إلى معانيها كلفظ، ودلالاتها المتعلقة بالتعامل بالمثل. ويؤكد أرسطو أن فعل الإنسان الحر فقط هو الذي يُعتبر فعلًا عادلًا أو غير عادل، أما فعل الإنسان غير الحر فلا تنطبق عليه صفة العدالة أو غير العدالة، إلا حدودًا وبشكل مفارق (incident, contingent).

هذه العناصر تظل في رأينا ثابتة كأطر للعدالة السياسية. وما يتغير هو توسع الفئة التي ينطبق عليها هذا التعريف، وتوسع التعريف ذاته، وأقصد تعريف الذوات التي تنطبق عليهم (بتوسعهم من جماعة الرجال الأحرار الذين يحكمهم قانون إلى فئات أوسع، مثل المواطنين، ثم المواطنين والمواطنات في دولة وطنية).

يناقش أرسطو في كتابه السياسة موقف أفلاطون في الجمهورية بأنه يجب أن يكون الحكم اختصاصًا دائمًا لفئة معينة، مثل بقية الوظائف في المجتمع، بما يماثل توزيع الوظائف على أعضاء الجسد الإنساني. ويكتب، مقتربًا من فكرة السياسة كشأن عمومي ومؤسسًا لها نظريًا، لكن المهم هنا أنه يبني الفكرة على فكرة التبادلية التي تطرق إليها في كتاب الأخلاق: «لهذا فإن خلاص الدول يكون

في مبدأ التبادلية، كما سبق أن نبهت في كتاب الأخلاق. يجب الحفاظ على هذا المبدأ حتى بين المتساوين والأحرار، لأنه لا يمكنهم أن يحكموا جميعًا في الوقت ذاته، ويجب أن يتغيروا في نهاية العام، أو في نهاية مدة أخرى، أو يكون شكل من أشكال التابع (التوارث)... وهذا لا يتحقق بالمساواة الطبيعية التي يتمتع بها كل المواطنين، وفي الوقت ذاته فإن العدالة تتطلب أن يكون لكل الناس على حد سواء حق مشترك في ممارسة الحكم (أكان هذا الأمر جيدًا أم سيئًا). في مثل هذه الحالات ينبغي أن تُبذل محاولة لمحاكاة الاختلاف الموجود في الأصل بين الناس، وذلك بالتناوب على ممارسة الحكم، وكذلك الخضوع للحكم بين الأشخاص المتساوين. من هنا سوف يوجد على الدوام بعض الأشخاص الذين يكونون في موقع الحكم بينما يخضع آخرون للحكم، وسوف يحصل أن يخضع حكام زمن معين لحكام زمن آخر الأشخاص⁽¹²⁾.

طبعًا، ليس المقصود هنا تداول السلطة، بل رفض فكرة أن الحكم اختصاص مقصور على فئة دون غيرها، وتأكيد أن الحكام قد يصبحون محكومين، والمحكومون قد يصبحون حكامًا، وأن السياسة في جوهرها شأن عمومي. والناس يتساوون عمومًا، أما الاختلاف بين الناس فمتغير، وتُستنتج منه ضرورة تغيير الحكام، وليس ثباتهم في مواقعهم كأنَّ الحكم صفة طبيعية في البشر تقابلها صفة طبيعية أخرى في المحكومين. وافترض الفروق الاجتماعية كفروق طبيعية هو الأساس الفلسفي للتراتبية الأرستقراطية الطابع، التي تركت آثارها برأينا في العنصرية عبر العصور، لكنها انحرفت عبر عصور طويلة من الأرستقراطية بالنسب العائلي السلالي داخل المجتمعات لتصل إلى التفسير الطبيعي العرقي للاختلاف بين البشر، ومن النخبوية الفكرية التي بدأ بها بعض تعليقات حكم القلة الأرستقراطية لتصل إلى الانتخاب الطبيعي في بعض نظريات القرنين التاسع عشر والعشرين.

يطرح أرسطو نظريته في العدالة في إطار فهمه للفضائل الإنسانية. ويعتمد

Aristotle: «Politics, II,» 1261 a.2, in: *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, p. 2001. (12)

مفهوم العدالة عنده على الإنصاف في توزيع الخيرات والأعباء بين الأفراد، وعلى التعامل بالمثل. والتعامل بالمثل هو المنهج الذي بموجبه يُحكم على عدالة التوزيع وعدالة التصحيح⁽¹³⁾، لكن التعامل بالمثل ليس مرادفًا لما هو عادل، فلا يمكن مثلاً أن يكون التعامل بين مسؤول ومواطن بالضرب كردّ على الضرب من أي من الطرفين. وعندما يقوم واقع هرمي غير متكافئ لا تكون العدالة تعاملًا بالمثل، بل تجري مناقشة فكرة التعامل بالمثل (وهي في صميم نظرية العدالة عند أرسطو) بناء على ارتباط «الحقوق والواجبات» في بيئة المواطن، وبناء على منزلته الاجتماعية، والطبقة التي ينتمي إليها. التعامل بالمثل ليس تبادلاً لأشياء ذات قيمة متساوية حسابيًا، وإنما هو منسوب إلى عدم المساواة بين الأشخاص؛ فهو تبادل عادل إذا كانت الأشياء المتبادلة تتناسب مع الاستحقاقات أو المؤهلات، أي مساهمة الأطراف في عملية التبادل. إن المفهوم الجوهري وغير المشروط للعدالة لا ينطبق إلّا على علاقات التبادل المتناسب بين أشخاص متساوين نسبيًا⁽¹⁴⁾.

هل يعني هذا أن العدالة هي التفاوت، وبالتالي فقدان معنى الكلمة تمامًا، وتحولها إلى مجرد تعبير عن علاقات غير متساوية بين القوى السائدة في مجتمع من المجتمعات؟ إذا صح ذلك، فلن يكون تاليًا ثمة فرق بين العدالة والظلم؛ هذا ما يعتقد بعضهم. وهذه مقولة عديمة معروفة نجدها عند أحد متحاورى جمهورية أفلاطون، ويصوغها نيتشه أيضًا من جديد في أصول القيم وما وراء الخير والشر لتلائم التعبير عن أزمت الحداثة. تصبح العدالة هنا مجرد انعكاس لعلاقات القوى القائمة اجتماعيًا. وهي في تحليل آخر بنية فوقية، وأداة في تبرير النظام السياسي أو الطبقي القائم وتكريسه (مثلما هو مفهوم الأيديولوجيا عند ماركس)، ومن هنا تصبح العدالة إمّا غير ممكنة في نقد للحداثة، وإمّا ممكنة في نقد آخر إذا ألغى التقسيم الطبقي، وحتى تقسيم العمل، وتحققت المساواة المطلقة والكاملة، ومعها الحرية.

Aristotle, «Politics, II,» p. 88.

(13)

(14) جونستون، ص 90-91.

لكن لا، هذا ليس صحيحًا؛ فالعدالة ليست التفاوت ذاته، ولا هي إلغاءه، بل هي قائمة فيه، أو للدقة إذا أردنا استخدام فهم أكثر حداثة، هي قدرة الإنسان على الإحساس بالعدالة حتى في النظم التي تتضمن تفاوتًا، بحيث تتضمن الصيرورة التاريخية صراعًا دائمًا مع مظاهر الظلم في هذا التفاوت.

كانت البداية تاريخيًا ممكنة فقط لأن التفاوت يشمل تساوي الشيء بذاته، كما أن العدالة في التفاوت تعني نظامًا ما من العلاقات التبادلية غير المتساوية، ولكن المحددة بين غير متساوين. والعدالة كانت بداية قائمة في هذا التساوي بين المتساوين، وفي عدم تساوي الأشياء المختلفة ولكن من خلال نظام ما يحدد نوعًا من التبادلية يمكن توقعه، ولكن من هنا انطلق تطور العدالة إلى آفاق أرحب.

لا تفقد العدالة معناها، وإنما يبدأ كل تساوي بتساوي الشيء مع ذاته. فإذا قلنا ليس هناك مساواة بين الأحرار والعبيد، فهذا يعني غياب العدالة في عصرنا، ولكنه لا يعني غياب أي استخدام للفظ العدالة في ذلك العصر يميزه من الظلم بقدر ما يعني أن دلالتها كانت مختلفة؛ لأن غياب العدالة بشكل مطلق وضياح حسها عند البشر يعيان غياب المساواة بين الأحرار والأحرار، وبين العبيد والعبيد. وسياق المفهوم التاريخي في حينه هو تساوي الأحرار مع ذاتهم، وتساوي العبيد مع ذاتهم، وليس تساوي العبيد والأحرار؛ فهي لا يمكن أن تعني غياب أي تساوي بين الأحرار أنفسهم. وفي ما يتعلق بإدارة الشأن العام مثلاً، كانت الديمقراطية الأثينية تعني مساواة المواطنين مع ذاتهم، وهذا يعني مساواة في العضوية السياسية في الجماعة، أي داخل فئة المواطنين، وهذه كانت العدالة، ولكن من منظورنا المعاصر للعدالة، لم يكن تعريف المواطن نفسه عادلاً، وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر للأثينيين على بال. والحقيقة أن المواطن في حينه لم يعن ما نعنيه اليوم بالمواطن، فهو ليس الفرد في علاقته بالدولة، بل هو عضو في الجماعة، بحيث تُشتق حقوقه وواجباته من هذه العضوية. لم يكن ثمة حقوق وواجبات لصيقة بالإنسان الفرد بما هو فرد مولود في كيان سياسي، بل كانت امتيازاته وواجباته مشتقة من انتمائه إلى فئة محددة،

قبيلة، طبقة، مواطني مدينة... وقد توسعت شمولية مفهوم المواطن ليصبح هذا المفهوم أكثر ارتباطاً بالفرد والحقوق والواجبات، ويتوسع ليشمل أفراداً كان يقصدهم، فاختلف معناه أيضاً؛ ففئة المواطنين في حينه لم تشمل المرأة، وطبعا لم تشمل السكان الذين لا يملكون شيئاً، ولم تشمل العبيد.

هنالك إذا دلالة تميز العدالة، وتجعل حدسها والإحساس بها ممكنين. وهي ليست مجرد انعكاس لموازن القوى كما ذهب نيتشه، وتبعه في ذلك مزاج المفكرين ما بعد الحداثيين. فموازن القوة تتحكم في ممارستها، وكذلك في شموليتها. ولا هي أيديولوجيا وبنية فوقية تعكسان البنية الاقتصادية للمجتمع فحسب، فالعدالة تحمل في داخلها عبر التطور التاريخي دائماً فكرة التساوي والتعادل، على الرغم من التقلبات التاريخية وتوسع وتضييق المعنى الذي تعرضت له، وإلا فإنها لا تختلف عن الظلم أو الجور. إنها تحمل دائماً معنى ما يفترض أن يتماثل، ويتناظر، ويعتدل، ويتلاءم مع ما يفترض أنه صحيح في الحكم على الأشياء. ولكنها ليست أيضاً مثلاً مطلقاً، ونموذجاً مجرداً يمكن تنفيذه مثل خطة كونية على المجتمعات بحيث لا تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة البشرية ذاتها، بل هي حكم أخلاقي ناجم عن إحساس بها ويتدخل في النظام السياسي والاجتماعي. وقد عني هذا في تطبيقه على المجتمع ما هو عكس الظلم والجور، باعتبار الأخير خرقاً لما هو حق بحسب العرف السائد عموماً، أو بموجب العدل الطبيعي (وهو معرفة ما هو صحيح في سلوك الإنسان، بغض النظر هل وُجد عرف أو قانون أم لم يوجد)، أو بموجب الإرادة الإلهية، وهذا هو الأهم في مراحل تاريخية محددة يهemin فيها الفكر الديني، ويحتل محله الحق الطبيعي في الفكر الحديث. والحق الطبيعي في رأينا هو علمنة للحق الإلهي يشترك معه بوجود تصور لعدل متجاوز للواقع أو سابق عليه. وجوهره استخدام مفهوم حالة الطبيعة لتقرير حالة المساواة والعدالة المنقوشة في «جبلّة» الإنسان الطبيعية الأولى. وهذا هو جوهر المفهوم الروسوي [نسبة إلى روسو]، كما هو مضمون الراية الفكرية العظيمة التي رفعها عمر بن الخطاب: «متى استعبدتم

الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». فقد كانت راية الخطاب «حادثًا» في زمان بداية العصور الوسطى، وتتجاوز مفاهيم العدالة في زمنها. وطبعًا لا علاقة لهذه الحرية الطبيعية التي يولد معها الإنسان في رأي عمر بمفهوم الحرية كقيمة؛ فالإنسان في رأينا لا يولد حرًا. الحرية التي نقصدها، وهي التي سوف تدخل لاحقًا في مفهوم العدالة، لا تولد مع الإنسان، بل هي حرية تُكتسب الحاجة إليها بالوعي، وتُطبَّق اجتماعيًا وسياسيًا، ولا تمارسها الكائنات الحية طبيعيًا. فالعصفور ليس حرًا، خلافًا لما يظهر في الاستعارات الأدبية، وكذلك لا يولد الإنسان حرًا، وما كلام عمر بن الخطاب إلّا استعارة، أو فرضية معيارية الطابع من نوع فرضيات الحالة الطبيعية في نظريات العقد الاجتماعي.

مشكلة التصورين النيتشوي والمابعد حداثي من جهة، والماركسي من جهة أخرى، هي في عدم أخذهما بجدية أن أصل العدالة كمعطى موضوعي (طبيعي أو إلهي) يعتمد على وجود حس أخلاقي بالعدالة لدى جزء من الناس على الأقل، ممّن يمكننا أن نسمّيهم أحرارًا ينفرون ممّا هو غير عادل، وهؤلاء هم الذين يتصورون العدل الطبيعي، ولكنهم يقصرونه على تصورهم هم، ويقطعون صلته بتصوراتهم الخلقية الذاتية. لذلك، ما زلت أعتقد أن عدم وجود «علم أخلاق» لدى فكر محدد يحجب عن هذا الفكر إمكانية أن يتحول إلى فلسفة سياسية فعلاً.

كما يبدو لنا بمنظور تاريخي، ربما كان «علم الأخلاق» دافع المعتزلة الذين سمّوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد، إلى المساواة بين الله والحق، وبين الله والعدل، بصفة الأخير قيمة إلهية عظيمة. وهو تمييز غير متعلق بالفصل بين نظامي حكم، العادل والمستبد. فالعدالة ليست مسألة نظام حكم في الحضارة الإسلامية، بل هي صفة يُنسَم بها في سلوك الحكام والمحكومين، أو لا يُنسَم بها. ولا ترتبط بنظام حكم من نوع معيّن. هنا ظهرت الأخلاق سمة خلقية لا في نظر المحلل فحسب، بل هي سمة خلقية سلوكية منفصلة عن نظام الحكم ومشخصة في الحاكم والمحكوم وسلوكهما.

تأصل هذا المفهوم، دلالة وقيمة في وقت واحد، في الخبرة الإسلامية

«المثالية» للاجتماع الإسلامي مع الحكم، وهي الخبرة التي يلخصها مبدأ «العدل أساس الملك»، «ولو دامت لغيرك لما انتهت إليك»؛ فمما لا ريب فيه أن العدل هو القيمة العليا للتصور المثالي الإسلامي للملك، إلى درجة أن هذا الفهم قُبِلَ فيها باعتبار السوية في الظلم عدالة، لأن ليس لديه تعريف موجب للعدالة، فهي تتعلق بالاستقامة والسوية وتصور العدالة بإحقاق الحق، من دون تعريف موجب للحقوق.

العدالة في الله جوهر حتمي، تمامًا مثل التوحيد. وهي في الإنسان قيمة أخلاقية تقوم على الحرية؛ فالله عادل بطبيعته وجوهره (وليس لأنه لا يمكنه أن يكون غير عادل، بل لأنه هو قيمة العدل المطلقة)، أما الإنسان، فليس عادلًا بطبيعته، بل في خياراته، ويمكنه أن يكون ظالمًا، ومن هنا الحق في محاسبته. إن ضرورة التوحيد والعدل وتلازمهما هما ما يجعلان مفهوم الحرية إنسانيًا غير منطبق على الله. وإن الظلم المتناقض مع طبيعة الله هو الذي يجعلنا نرى الإنسان حرًا قادرًا على اتخاذ القرار بين العدل والظلم.

لا شك أن الخلاف الكلامي بين القدرية والجبرية والمرجئة، وتطويرة عند المعتزلة والحنابلة والأشعرية لاحقًا، كان صراعًا سياسيًا. أما فلسفيًا، فهو خلاف على مصطلحات لا يشترك المتخاصمون في تعريفها؛ فلا شك أن فهم كلية القدرة الإلهية تجعل الحنابلة يكفرون من يجروا على القول بأن ليس في إمكان الله أن يدفع الإنسان إلى فعل الظلم، لأنه لا يمكن أن يصدر عنه ظلم، في حين أن التعامل مع الله كمطلق العدل ومطلق القدرة يمنع من طرح هذه الأسئلة، وتمكن المعتزلة من نقل النقاش من الميتافيزيقا واللاهوت إلى الأخلاق، ولكن الناحية القيمية لم تقتصر على المعتزلة؛ إذ اعتقد عدد من السلف من أهل السنة بقيمة العدل من زاوية أنه حيث ساد العدل فثمة شرع الله (كما وضعها ابن القيم)، أو كما نجدها عند ابن تيمية، ويحتاج كثير من مقلدي هذا العالم إلى وقت لهضمها: «إن العدل واجب لكل أحد على كل أحد في كل حال، والظلم محرّم مطلقًا لا يباح بحال». وهو لا يقصر ذلك على تطبيق الشريعة، بل قال أيضًا: «وأمرُ الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي

فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: 'ليس ذنب أسرع عقوبة في الدنيا من البغي وقطيعة الرحم'، فالباغي يُصرع في الدنيا وإن كان مغفوراً له مرحوماً في الآخرة... وذلك أن العدل نظام كل شيء. فلماذا أقيم أمر الدنيا بعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل، لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة»⁽¹⁵⁾.

في هذا التصور، كانت تتردد فكرة أن الحكم قد يدوم مع الكفر لكنه لا يدوم مع الظلم. وما زالت حتى الآن تتردد أصداء الحكاية التيمورية الشهيرة عن التفضيل بين حاكم كافر عادل وحاكم ظالم مسلم لمصلحة تفضيل الكافر العادل. وجوهر ذلك أن العدل يحقق أحد أهم مصالح الدين ووكلياته التي هي مصالح الاجتماع نفسه. وقد كمن فهم مقاصدي مبكر في هذا الفهم يتجاوز حدود الوسائل والقياسات قبل أن يصاغ فقهياً في المدرسة المقاصدية، ولا سيما لدى ألمعها، الشاطبي الذي أعطاها مداها، مع أنه تبقى للمقاصدية حدودها وتناقضاتها إن لم تتلقح بالمفاهيم الحديثة. وفي تاريخ السرديات الإسلامية الكلاسيكية للتاريخ الإسلامي يحضر عدل الخليفة والحاكم كقيمة عليا باستمرار، وتضرب الأمثلة «المناقبية» به، وتضطلع بدور مهم في تقييم دور الخليفة أو الحاكم.

يقول ابن تيمية إن العدل في الدنيا ممكن في ظل حكومة غير مسلمة؛ ففي ظل حكومة عادلة، ولو كانت غير مسلمة، تستقيم أمور الناس في الدنيا أكثر مما تستقيم في ظل حكومة ظالمة، ولو كانت مسلمة. والعدل (نعم حتى العدل الإلهي) قائم في الأولى أكثر مما هو قائم في الثانية، أما الإيمان فغير كاف لإقامة

(15) نقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: «الحسبة»، في: مجموع الفتاوى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، 21 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، مج 16، ج 28، ص 68.

العدل في الدنيا، ولا يقال عن صاحبه أنه عادل إلا إذا كان عادلاً فعلاً، وهذه صفة قد يستحقها غير المؤمنين، أما المؤمن فيجازى على إيمانه في الآخرة.

لكن العدل الذي يقصده ابن تيمية هنا هو المقصود في الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁽¹⁶⁾. ونحن نعتقد أنه يقترب من أحد مفهومين للعدل، إما أخلاقي وإما إجرائي؛ إذ لا مضمون جوهرياً عنده في حالة دولة الإسلام سوى حكم الشريعة كما يفهمه. وهو يفترض أن العدل ممكن عند حاكم غير مسلم، أي من دون حكم الشريعة، ومعنى أن العدل ممكن عند حاكم غير مسلم هو أن العدل لا يتطلب تطبيق الشريعة، وبالتالي ليس عنده مضمون موحد للعدل. وهو لا يعني بالضرورة المساواة مثلاً، وإلا تعذر علينا التوفيق بين موقفه هذا وإصراره على رفض أي نوع من المساواة لأهل الذمة، ومنعهم من إظهار دينهم، واعتبار إذلالهم متوافقاً مع العدل كما يقتبس الخليفة عمر بن الخطاب في قوله: «وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول أذلّوهم ولا تظلموهم»⁽¹⁷⁾. العدالة هنا لا تعني المساواة، بل تقتضي عدم المساواة بين المسلم وغير المسلم. ونحن نرى ذلك على طول الجزء المسمّى «السياسة الشرعية» في مجمع الفتاوى.

يمكن مناقشة هذا الأمر في مجلدات. ولن تنفع الاقتباسات كلها من دون فهم الفرق في الموقف؛ فثمة فرق جوهري بين أن يؤمن الإنسان بقيمة العدالة التي يمكنه تحديدها أخلاقياً، وبأنه إذا سادت ساد شرع الله من جهة، وبين أن يؤمن الإنسان بتفسير معيّن لشرع الله وأنه إذا ساد هذا التفسير تكون العدالة، من دون تعريف أخلاقي قيمّي للعدالة سابق على هذه التفسيرات. هذا فرق جوهري بين مواقف ولا يُحَلّ بالنقاش مهما يطُل، ومهما يُسكَب عليه من مداد. ونحن لا نعتقد أن ابن تيمية كان في وارد وضع تعريفات معيارية للعدالة، أو وضع نظرية في العدالة.

(16) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية 58.

(17) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: «السياسة الشرعية»، في:

مجموع الفتاوى، مج 16، ج 28، ص 286.

تكمُن الثورة التي أحدثها الفكر الحديث منذ نظريات العقد الاجتماعي في: أولاً، رفض فكرة وجود لامساواة طبيعية بين البشر تُبرر الفرق بين حاكم ومحكوم بها وحدها، وقد رأينا أصل هذا الموقف في الفكر اليوناني عند أرسطو مثلاً؛ ثانياً، في تخیل المساواة بين مختلفين، وليس فقط بين متساوين؛ ثالثاً، في القدرة على رؤية فكرة الإنسان كمرجعية لفكرة العدالة، ومفادها أن البشر متساوون بطبيعتهم، وأن الفروق الطبيعية بين البشر لا تؤسس لجعل بعضهم أحراراً وبعضهم الآخر عبيداً، وهذا ما لا نجده عند أرسطو، ونجد بدايته في الفكر الرواقي الذي أبقي للإنسانية فكرة الأخلاق الكونية التي جسدها مقولة زينون أن «البشر إخوة في الإنسانية» أربعة قرون قبل المسيحية، ثم في المسيحية ذاتها.

تاريخياً، تفاعلت فكرة المساواة الطبيعية بين البشر مع فكرة الحرية وتأسيس اجتماع مدني يُتساوى فيه بالاجتماع السياسي، أو بالمواطنة. ولكن هذا التفاعل لم يُمنح الاهتمام الكافي؛ فقد بدت فكرة المساواة متنافرة مع فكرة الحرية في الأيديولوجيات، ولكن الحرية هي بدايةً عكس العبودية، أي عكس عدم المساواة بين البشر. والمساواة الطبيعية بين البشر تعني أن الطبيعة لا تبرر أن يكون إنسان سيذاً والآخر عبداً. وإن النضال ضد الظلم عبر التاريخ هو الذي حوّل العدل من فضيلة إلى مجموعة حقوق منصوص عليها؛ وما لبث أن حوّل الحرية من نقيض مجرد للعبودية، بمعنى أن الحر هو رجل لا يملكه رجل آخر⁽¹⁸⁾، إلى حرية موجبة ذات مضمون يتجاوز نقض العبودية في مواطني المدن في العصر الوسيط، ثم إلى حرية التعاقد في عقود قوانين السوق، إلى «حريات سياسية» يملكها رجال ونساء في مفهوم المواطنة المعاصر.

وإذا كانت فكرة المحكومين والحاكمين بالطبيعة مرفوضة عند أرسطو، فإن تصور المساواة الطبيعية بين البشر لم يكن بدوره حديثاً بالكامل، ولا هو فكرة علمانية قائمة بذاتها منذ نظريات العقد الاجتماعي، بل علمنة لفكرة دينية

(18) الحديث في شؤون الحرية والتحرر ظل لفترة طويلة يتناول الرجال فقط. من هنا، ليس من قبيل المصادفة أن نكتب «رجل» وليس «إنسان».

متعلقة بتساوي المؤمنين أمام الله مع صعود المسيحية في صراع مع اللاهوت العبري القديم.

حتى هذه الفكرة الدينية المتعلقة بـ «الإنسان كإنسان»، لم تكن أيضًا دينية خالصة، بل نتاج تطوّر تاريخي طويل. العدالة في التوراة (أو كما يسمّيها المسيحيون العهد القديم، والمقصود العهد القديم بين الله وشعبه) لا تخرج عن سياق العصور القديمة عمومًا، فهي عدالة تنطبق على شعب، أكان هذا الشعب إثنية أم طائفة دينية أم غير ذلك. أمّا في العلاقة بالشعوب الأخرى جماعةً وأفرادًا، فلا تسود العدالة، ولا حتى التعامل الأخلاقي، وإنما يسود الصراع وشرعة القتل، ويسود الغدر والخداع المتاحان في الحروب عمومًا. وإن دلالة «دار الحرب»، بمعنى قانون الحرب الذي يسود مع «الآخرين»، وردت أولًا وقبل كل شيء في التعامل مع غير اليهود في التوراة من الكنعانيين والفلسطينيين والعماليق. ولست بحاجة إلى تقديم اقتباسات بشأن تبرير إبادة الشعوب في التوراة كأمر إلهي، وحتى قتل من يرفض المشاركة فيها من شعب «يهوه» نفسه.

في السياق المتوسطي، بدأ هذا الموقف بالتغيّر عند زينون، مؤسس المذهب الرواقي، ثم بالتطلعات التوسعية للإمبراطورية الرومانية، وتمثله نظريات سيسرو (شيشرون بالترجمة العربية) الذي يجعل تعريف الكائن البشري شاملاً للبشر عمومًا، وهو ارتفاعهم كبشر عن مملكة الحيوان بملّكة العقل، والقدرة على التفكير والاستدلال المنطقي من دون أن تكون لديهم مساواة في هذه الملّكة، وكذلك في مجال الفضيلة. وهذا يعني أن التساوي الطبيعي بين البشر لا يعني التساوي بملّكة العقل والفضيلة، وهذا ما يرفع بعضهم فوق بعض عند أرسطو أيضًا، ولكن كما يؤكد سيسرو، «ما من شخص، بغضّ النظر عن الأُمَّة التي ينتمي إليها، لا يستطيع الوصول إلى المستوى المطلوب من الفضيلة إذا تلقّى مساعدة من مرشد ما»⁽¹⁹⁾، أي إن التهذيب والتعليم يمكنهما أن يساعد الإنسان على تجاوز الفروق في العقل والفضيلة. لقد قال هذا قبل عصر التنوير الأوروبي بقرون عديدة. وطبقًا لذلك، فإن العدالة المتعلقة بالتعامل مع البشر

(19) جونستون، ص 122.

لأنهم جميعًا (وليس المواطنون فقط) قادرون على اكتساب مفهوم العدالة. ويقول سيسرو: «نحن مجبرون بطبيعتنا على أن نكون عادلين في تعاملاتنا مع الآخرين، بغض النظر عما إذا كنا نشترك معهم في رابطة سياسية أو هوية، وهم بدورهم مجبرون أيضًا على أن يكونوا عادلين معنا من ناحية أخرى»⁽²⁰⁾. وهذا فكر إمبراطوري روماني يخرج عن حدود المدينة/ الدولة، ويتعارض مع فكرة شعب الله المختار طبعًا، ويناقض فكر أرسطو وفكر زينون أيضًا. فالعدالة عند الأخير، وفي الفكر الرواقي نفسه، هي عدالة داخل المدينة/ الدولة.

تأثر القانون الروماني بوجهة النظر الإمبراطورية العابرة للقوميات هذه. كما تدخل لاحقًا في تعاليم المسيح المتحررة من اليهودية والمتعلقة بالإنسان كإنسان، ونحن نجد لها بشكل خاص في كتاب ملخصات تشريعية مختارة الذي ألف خلال فترة حكم الإمبراطور البيزنطي جستنيان في القرن السادس. ومن هذه الناحية، يمكن اعتبار الكنيسة المسيحية وارثة للإمبراطورية الرومانية في سعيها الديني للخلاص العالمي باعتباره من نصيب كل إنسان، بغض النظر عن هويته أو منزلته الاجتماعية. وهو يشدد تحديدًا على الفقراء والمبوزدين. هذا هو المنبع الرئيس لمفهوم العدالة العالمية النطاق في الفلسفة السياسية الحديثة. ولا علاقة، بالضرورة، بين فكرة أن العدالة طبيعية وبين شمولية العدالة لجميع البشر، فشمولية العدالة في المسيحية والإسلام تنجم عن عدالة إلهية لا عن الطبيعة. كما أن التساوي بين البشر في العقيدتين هو تساوي إلهي المصدر، لأن الله اختار أن يخلق البشر على صورته ومثاله. وعلى أي حال، فإن الحق الطبيعي والعدالة الإلهية يتساويان عند منظري التنوير الأوائل، ومنهم جون لوك.

ثانيًا: أفكار بشأن العدالة في الحداثة

نجد في بداية الحداثة أن هوبز يبدأ الحالة الطبيعية في فكرة المساواة بين أي فرد مفترض وأي فرد آخر، وأن العقد الاجتماعي لا يكون ممكنًا إلا إذا كان كل فرد مستعدًا للاعتراف بأن جميع الناس مساوون له بطبيعته. هنا ينتقد

(20) جونستون، ص 123.

هوبز أرسطو مباشرة؛ فقد اعتبر أرسطو أن القدرة على التفكير والنطق مشتركة بين جميع البشر، لكن الفرق بينهم في الدرجة كبير وشاسع إلى درجة تبرير أن يكون العبد عبدًا بالطبيعة والسيد سيدًا. هذا عند الفيلسوف نفسه الذي رفض أن يكون الحاكم حاكمًا بالطبيعة، والمحكوم محكومًا. لذلك اعتبر هوبز هذا التنظير مناقضًا لفلسفة أرسطو ذاتها وللتجربة، فلا توجد فروق كبيرة إلى درجة تعلل أن من غير الممكن لبعضهم إلا أن يكون محكومًا وأن من غير الممكن لبعض آخر من الأذكياء إلا أن يكون حاكمًا⁽²¹⁾.

انطلقت نظريات العقد الاجتماعي من الفكرة التي تقول إن البشر متساوون في الطبيعة والعقل والقدرات نسبيًا، وإن هذا التساوي يؤهلهم للعيش في حالة حرب أو حالة سلام، بحسب زاوية نظر المفكر، وإن هذا يؤدي إلى دخولهم في حالة تعاقد، لمنع حالة الحرب كقاعدة قائمة في حالة الطبيعة عند هوبز، وذلك عبر تأسيس دولة مطلقة الصلاحيات بواسطة العقد الاجتماعي، ولمنع حالة الحرب كاستثناء في دولة محددة الصلاحيات ناجمة عن عقد عند لوك.

فكرة العدل هنا ما زالت منفصلة عن الحقوق؛ فمن العدل مثلًا أن تُلغى حالة الحرب السائدة في الطبيعة قبل تنظيم المجتمعات، والناجمة عن تساوي القدرات والحاجات ورغبة البشر في تلبية حاجاتهم من دون أخذ الآخرين بعين الاعتبار. ومن العدالة أن تقوم دولة تحقق السلم، ولكن هذا لا يعني بالضرورة حصول المواطنين على حقوق معينة؛ فالعدالة هنا تعني أن يفقد الجميع حقوقهم بالتساوي لمصلحة الدولة، التي تصبح مصدر الحقوق، والمحظور

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview (21) Editions, Rev. ed. (Peterborough, Ont.; Buffalo, NY: Broadview Press, 2011), chap. 13, p. 123.

يقول هوبز عن حالة البشر الطبيعية: «جعلت الطبيعة البشر متساوين في ملكات الجسد والفكر، بحيث إنه وجد شخص متفوق جسديًا بصورة واضحة، أو متمتع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيرًا إلى درجة أن يزعم أحدهم لنفسه أي فائدة لا يقدر آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه...» انظر: توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، 2011)، ص 131.

والمتاح، منذ تلك اللحظة. وتعني العدالة هنا انصياح الناس للعقد الذي وقَّعه، وما الظلم إلا خرقه.

انقسمت المدارس الفلسفية بشأن العدالة بين فكر استند إلى هيوم وطوره بنثام، وهو يتعامل مع العدالة من منطلق ما يأتي بالسعادة لأكثر عدد من البشر، وبالتالي اعتمادها على فكرة المنفعة، في مقابل كانط الذي يرى أن فكرة المنفعة أو السعي إلى تحقيق السعادة لا تصلح لتأسيس الأخلاق، وبالتالي العدالة. ويعتبر كانط أن أساس الأخلاق هو الحرية التي تقوم عليها فكرة الواجب الأخلاقي. وهي فكرة العدالة نفسها التي تقوم على طاعة الإنسان لقانون شارك في سنِّه في نظرية هوبز للعقد الاجتماعي، مع الفرق أن الإنسان الأخلاقي الحر عند كانط يتصرف وكأنه يسن قانوناً للمجتمع ككل، وهذا ما يمنع حالة الحرب لا قمع الدولة المطلقة.

سوف يحتاج الأمر إلى مرور وقت حتى تبلور فكرة العدالة كمجموعة من الحقوق والواجبات، وتشكّل تقاطعاً، أو للدقة توازناً، بين المنفعة والحرية، كما عبّر عنها في إعلان الاستقلال الأميركي، ثم في إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسية.

يمكننا سرد تحوّل تاريخي آخر يؤدي إلى توسيع مفهوم العدالة لتقوم على أساس المساواة الاجتماعية لا المساواة الطبيعية فقط، ولنحصل على مفهوم العدالة الاجتماعية الذي ينقسم إلى أنواع عديدة أهمها: توزيع الخيرات المادية بموجب الحاجات، وتوزيع الخيرات المادية بموجب الاستحقاق الذي يقاس بالكفاءة والمؤهلات، ومساهمة الإنسان في الخير العام في أيديولوجيات القرن التاسع عشر.

أخيراً، وبمنظرة شاملة بالغة التجريد، يمكن اعتبار القرن العشرين ساحة صراع أدت إلى التخلي عن هاتين الفكرتين القائمتين في أيديولوجيات القرن التاسع عشر، ومنها الشيوعية، ولكن لمصلحة القيم التي قامت عليها هذه الأيديولوجيات، وهي العدالة الاجتماعية، فما عاد ممكناً في عصرنا أن يجري

التحدث عن العدالة من دون فكرة العدالة الاجتماعية القائمة على تقليص الهوة بين الغني والفقير عبر التساوي في الفرص، مضافاً إليه تصحيح الفجوات الاجتماعية الناجمة عن ذلك بواسطة تصحيح التوزيع من قبل الدولة، وبواسطة التنمية التي تمكّن فئات المجتمع المختلفة من الانطلاق من نقاط انطلاق متساوية نسبياً، أساسها الحرية في الخيارات إمكانيات وفرصاً، وتمكين الناس من صوغ خياراتهم، وقد صيغت في هذا السياق مقولة «التنمية حرة».

في الإمكان أيضاً أن نتبّع تقليداً آخر في تطور العدالة وهو مدى أخذ الحرية بعين الاعتبار كأحد مركباتها، على الرغم من أن المعنى الأصلي لا يشتمل عليها إطلاقاً إلاً لناحية سياقها وتطبيقها في مجتمع من رجال أحرار (أي غير عبيد). فثمة تباين دلالي واضح بين مفهومي العدالة والحرية. وهذا لا يعني تناقضهما، بل يعني من الناحية التاريخية أن التطلع إلى المساواة، أو توقّعها، لم يتضمن دائماً التطلع إلى الحرية، مع أن الفكرتين تنطلقان من أساس هذا التفاعل في أن الحرية بدايةً هي نقيض التعبير الأقصى عن انعدام المساواة، ألا وهو العبودية. ومنذ تلك الفترة، ما من نضال من أجل المساواة إلاً وتضمّن فكرة الحرية، وما من أيديولوجيا مساواتية إلاً وقمعت الحرية حين وصلت إلى الحكم، لا لكونها مساواتية بل لأنها اعتبرت جهاز الدولة أداة لتطبيق مذهب أيديولوجي. وما لبث هذا الواقع أن تحوّل إلى مولّد جديد لفكرة الحرية.

يمكن القول إن في شأن مركّب المساواة والحرية، أكد اليسار في القرنين التاسع عشر والعشرين مبدأ المساواة، في حين أكدت الليبرالية مبدأ الحرية. وحصلت تنوعات داخل كل معسكر بهذا الشأن بموجب رفع مستوى عنصر الحرية أو عنصر المساواة في طرحه. أمّا اليمين التقليدي، فهو في نظرنا ذلك المعسكر الذي حاول أن يقلص مركّبي العدالة هذين لمصلحة مفهوم أكثر تراتبية للعدالة لا تسري فيه المساواة أو الحرية على الجميع. ولكن حتى مفهوم اليمين تغَيّر (وأصبح هنالك يمين ليبرالي، وحتى يمين اشتراكي في رأينا، وهذا يقع خارج ما يمكن معالجته في هذا المقام).

من هنا، أرى أن التحدي الفلسفي الكبير أصبح كامنًا في التوصل إلى

المعادلات التي تجمع بين الحرية ومبدأ المساواة، بمعناه الذي يمكن تحقيقه في المجتمع الحديث عبر الإنصاف في توزيع الخيرات والمنافع. فالليبرالية الاقتصادية أثبتت أنها من دون تحديد لها بواسطة العدالة السياسية (أي عدالة الدولة) تُنتج اللامساواة، وقد تُنتج تقييدات الحريات الناجمة عن سعي الفئات الحاكمة إلى الحفاظ عليها. واشترائية الدولة الواقعية أثبتت أنها بحجب الحريات أدت أخيرًا أيضًا إلى انعدام اللامساواة، وفي حالات أخرى إلى المساواة في الفقر، وهو أيضًا الذي نقل الفكر الغربي إلى نقد سيطرة أيديولوجيا أو مذهب ديني على الدولة، وتحويل الدولة إلى أداة في فرضه على المجتمع ضد مبدأ الحرية الفردية.

من محاولات إيجاد المعادلة بين المساواة والحرية جاءت محاولات جون رولز المهمة في نقد النفعية والعودة الفلسفية إلى كَانُط لتأسيس مبدأ أخلاقي في العدالة يكون أساسًا للعدالة السياسية التي حاول أن يضع قواعد نظرية لها في الدولة الديمقراطية، وذلك في كتابه نظرية في العدالة عام 1971، ثم كتابه العدالة كإنصاف (إعادة صوغ) عام 2001، وهو الكتاب الذي حدد فيه مبدأي العدالة الأساسيين بما يلي: أولاً حق كل شخص في حريات أساسية متساوية وكافية، في إطار نظام من الحريات، وثانيًا تحديد اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بشرطين، يتعلق أحدهما باللامساواة في الوظائف والمراكز، ويقضي بأن تكون متاحة للجميع بشروط مساواة في فرص الوصول إليها؛ ويفيد الآخر بأن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع في المواقع الدنيا بحسب موضوع المساواة ذاته، مثل الدخل وغيره. وهذا يعني أن من «النماذج الرياضية» الممكنة التي تصور عملية التوزيع يؤخذ النموذج الذي تتحقق فيه أكبر فائدة ممكنة للفئات الأضعف، ولكن من دون المس بقدرة المجتمع على التطور، لكي تزداد المنافع أو الخيرات التي يمكن توزيعها⁽²²⁾.

من هنا أيضًا التقدير لـ رولز ونقده في آن عند أمارتيا سِن وغيره. ينطلق

John Rawls, *A Theory of Justice*, Rev. ed. (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

النقد في فهمه للعدالة الاجتماعية (توزيع المنافع أو الخيرات الأولية، مثل الحقوق والحريات والدخل المادي والشروط الاجتماعية التي يجب توافرها لتحقيق الكرامة الإنسانية، أو احترام الذات) من ضرورة التساوي في الإمكانيات أو القدرات لا في الفرص فقط، وأيضًا من ضرورة أخذ حرية اختيار الإنسان لما يراه مهمًا في حياته. فالتساوي في الفرص لا يفيد كثيرًا إذا لم تتساو إمكانيات استغلالها كي يتسنى تضيق الهوة بين الغني والفقير، وبين القوي والضعيف، ولا معنى للفرص المتساوية من دون حق الاختيار أيضًا⁽²³⁾.

من التساوي في الإمكانيات ينطلق مفهوم التنمية البشرية كإحدى وظائف الدولة العادلة الحديثة الأساسية. والحرية والحقوق السياسية هي أيضًا من مقومات التساوي في الإمكانيات التي تساهم في تأسيس العدالة. ويذهب أمارتيا سن في اتجاه العدالة الاجتماعية بواسطة التحرر من قيود النظرية الاقتصادية الكلاسيكية المنطلقة من التوازن الكلي، واعتبار المصلحة الذاتية دافع الفرد في سلوكه، والاعتراف بدور أكبر للأخلاق في النظرية الاقتصادية والسياسات الاقتصادية⁽²⁴⁾.

كان توجه رولز بالمجمل توجهًا يعتمد على الأخلاق؛ فقد انطلق من الدولة كمجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين المنخرطين في تعاون اجتماعي. والعدالة في حالتهم هي الإنصاف في توزيع المنافع في ما بينهم، وهي عدالة متعلقة بالبنية السياسية الأساسية للدولة. والشرط لهذا كله هو افتراض أن الأشخاص الأحرار يتمتعون بملكتين أخلاقيتين: الأولى هي «الحس بالعدالة: وهي القدرة على التطبيق والعمل انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي»، والثانية هي القدرة على تكوين مفهوم للخير وحيازته، بحيث يمكن مراجعته ومتابعته كمجموعة

(23) انظر: أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 337-349. أصدر سن هذا الكتاب عام 2009، وأهداه إلى ذكرى رولز لأنه كان أحد طلابه.

(24) انظر: Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, The Royer Lectures (Oxford, UK; New York, NY: B. Blackwell, 1987), pp. 29-57.

من الغايات النهائية والمقاصد التي تحدد مفهوم الشخص لما هو قيم في الحياة⁽²⁵⁾.

عبر نضال الشعوب ضد الظلم في التاريخ، ثبت أن الحرية شرط من شروط العدالة التي يتغير مفهوم الناس لها بالمعرفة وبالممارسة. ونظريًا، أصبحت الحرية مركبًا لا يمكن تجاهله عند الحديث عن العدالة لأسباب ثلاثة: أولاً، ربما يكون تقييد الحرية أحد أهم التعبيرات عن اللامساواة في الحقوق؛ ثانيًا، قد ينتج من تقييد الحرية بحد ذاته لامساواة في الحقوق، وبالتالي يؤدي إلى انعدام العدالة، ولا سيما تلك العدالة التي تحاول فرض تصور عن السعادة قائم لدى من يفرضها؛ ثالثًا، لأن الحرية أصبحت من الناحية الفكرية، وفي حاجات الناس وتوقعاتهم وتطلعاتهم أحد الخيارات أو إحدى المنافع الاجتماعية والوطنية، أصبح لزامًا أيضًا توزيعها توزيعًا عادلاً. أصبحت الحرية السياسية حاجة إنسانية.

الحرية هنا ليست قيمة مجردة أو شاعرية، بل هي قيمة أخلاقية توجه مجموعة حريات مدنية وسياسية أساسية لا بد أن يتمتع بها المواطن لتحقيق العدالة.

لا يتسع المجال هنا لتبيين قيمة الحرية في الفكر الديمقراطي والليبرالي الغربي. ولكن حين استعر هذا النقاش، كانت دلالة العدالة المتعلقة بالحرية السياسية غير قائمة في الفكر العربي والإسلامي حتى القرن التاسع عشر.

لهذا نجد أنه في أحد أهم لقاءات العرب الأولى بالحدثة الغربية جاءت نظرة الطهطاوي إلى «الحرية» الغربية منطلقة من مركزية فكرة العدالة لديه. فقد فوجئ الطهطاوي من استخدام الفرنسيين مصطلح الحرية لتعني «الحرية السياسية» المتعلقة بنظام الحكم. وبما أن القيمة الرئيسة في السياسة الشرعية عنده (كما في الآداب السلطانية منذ الماوردي وغيره) هي العدل، وأن الحرية تُستخدم في فرنسا كقيمة رئيسة متعلقة بالحقوق والحكم الأفضل، فقد استنتج ما يلي: «إن

(25) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 112.

ما يسمونه عندهم الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز حاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة⁽²⁶⁾.

إن ما لفت نظره في الحرية إذاً هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، ومن هنا سمّاها العدل والإنصاف. ولفظ الحرية في عالمه الثقافي ما زال يعني عكس العبودية. والحر عكس العبد. وقد حاول الطهطاوي في هذا السياق أن يجمع بين الحرية والتمتاع شرعاً، وباللغة الحديثة ما يسمح به القانون: «إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الممالك، وإسعاد أهلها في بلادهم، وكانت سبباً في جهم لأوطانهم، وبالجملة، فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعاً، وألا يُكرهوا على فعل المحظور شرعاً»⁽²⁷⁾. ما زالت الحرية هنا سالبة، فكما كانت تعني اللاعبودية، أصبحت تعني الآن كل ما لا تنظمه قواعد ملزمة (الشريعة في هذه الحالة). وهي قريبة من مفهوم الحريات السياسية، ولكنها لا تتطابق معها، لأن الأخيرة قائمة في القوانين ذاتها. فالحرية في نظره هي ما لا ينظمه قانون، في حين أن القانون ذاته يعبر عنها، ويصوغها، ويحميها في الفكر الديمقراطي الليبرالي المعاصر.

ثالثاً: تحديات راهنة أمام الفكر العربي

لدينا ثلاثة مركبات للعدالة في الفكر المعاصر:

- المساواة النسبية في الحقوق والواجبات بموجب منظومات فكرية تختلف في تعريفها، ومع فهم متبدل لمفهوم الواجبات وقبول عدم ربط المساواة فيها بالمساواة في الحقوق؛

(26) رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الأبريز في تلخيص باريز (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988)، ص 86.

(27) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 128-129.

- فكرة العدالة الاجتماعية بموجب تعريفات مختلفة كبديل من المساواة المطلقة، تعمل على منع توسيع الهوة الاجتماعية بين الغني والفقير وعلى تقليصها بأدوات تمكينية وضريبية مختلفة؛

- تشريع الحريات المدنية والسياسية وقوننتها.

ما زلنا بحاجة ماسة إلى تعميق هذه المركبات وتأصيلها في الفكر العربي السياسي والاقتصادي والدستوري كعناصر في نظام حكم عادل، وليس كصفات للحاكم العادل، مرتبطة بمسلكه في الحكم، كما كانت تعني في الماضي؛ فالعدالة في الحكم هي نظام حكم عادل، مثلما أن عدالة القضاء في عصرنا تستند إلى قوانين عادلة ومؤسسة قضائية مستقلة وقضاة نزهاء، ولا تعني القاضي العادل فقط؟

تطورت هذه المركبات تاريخيًا منذ أن كانت العدالة تعني المعاملة بالمثل. ويجب ألا يخلج أحد من أن هذه أفكار فلسفية قد تصطدم بالواقع، وتضطر السياسة إلى إجراء تعديلات عليها، ولكنها لا تعني الكثير إذا ظلت أفكارًا فلسفية. وتكمن مهمة المثقفين في العمل السياسي والفكري من أجل وضع الأنظمة والسياسات التي تحوّلها إلى التطبيق والممارسة الاجتماعية. وهذه أمور مطروقة لا يجوز لنا أن ندعي بداية التفكير فيها. ومن التواضع بمكان أن نطلع على الأدبيات الفكرية الكثيرة المتعلقة بتطور مفهوم العدالة.

لا يسعني هنا إلا أن أبدي أسفي لغياب شبه كامل للبحث الفكري الفلسفي والتاريخي والحقوقى في مفهوم العدالة وتطبيقاتها في المؤسسة الجامعية العربية، مع الإشارة إلى صدور بعض الأبحاث المفيدة في موضوع مفهوم العدالة في الإسلام، وزيادة لافتة شهدتها أخيرًا ترجمة أعمال غربية تتعلق بالعدالة، ومنها أعمال رولز وسن وجونستون.

إن أفضل مناسبة يمكن تخيلها للخوض في هذا الموضوع وطرح تصورات نظرية وعملية للعدالة في المفهوم السياسي والحقوقى والاجتماعي، هي المراحل الانتقالية الكبرى. وهذا ما يعيشه الوطن العربي حاليًا، لأن الثورات

العربية خرجت ضد الظلم وضد الاستبداد، أي من أجل العدالة بمعناها السالب، ألا وهو رفض الجور أو رفض الظلم. والأهم من ذلك أن جيل الشباب الذي حمل الثورات قد تحرر من ربة الأيديولوجيات الأحادية ذات التصور الوحيد البعد للعدالة، ومعه من التف حوله من الشعوب العربية. من هنا لم يحرك الثورات تصور أيديولوجي محدد للعدالة، والمجال مفتوح للتركيبات الكبرى غير المقيّدة مسبقاً بأيديولوجيا محددة تجمع بين مبادئ قيمية مختلفة ونظريات اجتماعية مختلفة، مثلما فعل رولز في حالة مزاجية الفكر الليبرالي والعدالة الاجتماعية، وكذلك سن في تطوير لاحق لها في المجال الاقتصادي.

من واجب الباحثين الملتزمين بأجندة اجتماعية أن يخوضوا في تصورات العدالة البديلة لأنظمة الاستبداد القائمة في الوطن العربي، والتي ترعزت أركانها في المرحلة الأخيرة، بدءاً من ترسيخ القيم التي انطلقت منها الثورات. أما نماذج العدالة ذاتها، فلا تنبثق عفويّاً مثلما تعبّر القيم عن ذاتها عبر الإحساس بالعدل ورفض الظلم. ويأتي هنا دور الفلسفة السياسية في لقائها مع تخصصات الاقتصاد والحقوق والعلوم السياسية.

قلنا إن الخوض في مفهوم العدالة في السياق العربي، وصولاً إلى استنباط نماذج تتفاعل مع استقرار الحالات العربية، هو واجب الفلسفة السياسية في هذه المرحلة. هناك أسباب عديدة تدفعنا إلى هذا الحوض على التفكير، منها: أولاً، لم يحصل انبثاق عفوي للعدالة كنظام وكنظرية في التاريخ، واحتمال حصوله ضئيل جداً؛ ثانياً، ثمة مهمات مباشرة مقبلة هي مهمات إدارة الدولة في ظروف معقّدة، ولا يجوز حتى مقاربتها من دون تصورات بديلة تتضمن الحقوق المدنية والعدالة الاجتماعية والحريات. هذه قضايا لا تُترك لعفوية الحركة الشعبية، ولكن في الإمكان صوغ وبلورة القيم التي انطلقت منها تلك الحركات، ومن أجلها. هذا هو بُعد العفوية الوحيد المفيد حين نبلور مفهومًا للعدالة في عصر ما بعد الثورات، إنها العفوية التي تحرك فيها الحس بالعدل عند الشعوب والثوار، وكل ما عدا ذلك يجب أن يُصنع على أساس دراسة الأوضاع العينية في كل بلد ومعرفتها، والتحاور في شأنها، وكذلك عبر الاستفادة من تجارب الشعوب الأخرى.

إن مفهوم العدالة في الفكر المعاصر أصبح يتألف، كما قلنا، من ثلاثة مركّبات بنسب متفاوتة، ولكن لا يمكن تصوّره من دونها، وهي الحقوق المرتبطة بالمواطنة المتساوية، والعدالة الاجتماعية، والحريات المدنية والسياسية. ولا أصطنع السؤال في هذه المناسبة إن قلت إن ثمة قضية رابعة لا يمكن لأي مفهوم للعدالة في سياق بناء الدولة الحديثة أن يتجاهلها، وهي مسألة الهوية. فقد تطور مفهوم العدالة في مسارات المساواة أمام القانون، والتصدي للظلم الاجتماعي والسياسي؛ وأخيرًا (في القرنين الماضيين) في مسار الحرية، والحريات المدنية، ولكن الحديث كان يجري دائمًا عن العدالة في إطار الدولة التي أصبحت في عصرنا تعني الدولة الوطنية كإطار مرجعي. ولنذكر أن رولز مثلاً لم يكتفِ بتحديد نظريته في العدالة في إطار الدولة، وامتنع من شمل كيانات أخرى داخل الدولة أو خارجها، بل قصرها على مجتمع حسن التنظيم في دولة ديمقراطية⁽²⁸⁾.

انبتق من هذا السياق مفهوم للعدالة ينظّم العلاقات داخل الدولة لا بين الدول، وأسئلة متعلقة بمدى معيارية الانتماء إلى الدولة في تحديد سريان مفهوم العدالة على الفرد، وهل هنالك علاقة مباشرة بين الفرد وممارسة الدولة للعدالة أم أنها تمر عبر كيانات أخرى، والمقصود هو كيانات اجتماعية تفرض نفسها كاتتماءات للأفراد، وبلغة العصر هويّات، مثل انتماءات مرجعية طائفية أو مليّة، وانتماءات مرجعية جهوية وإثنية... وما الهوية إلّا مساواة الشيء مع ذاته، لا مع المختلف. ولذلك تضمّن النضال المتضمن لتأكيدنا بُعدًا متعلقًا بالمساواة على الأقل داخل جماعة الهوية، إن لم يكن بين الهويات. من هنا تضمّن تأكيد الهوية دائمًا بُعدًا متعلقًا بالمساواة داخل جماعة الهوية.

إن ما يطرح هذه المسألة الرابعة عربيًا هو ظاهرة تسييس الهويات الفرعية داخل الدولة في خضم الصراع ضد الاستبداد، وتحول هذه إلى المطالبة بحقوقها من فم ناطقين باسمها؛ فقد أضعفت الثورات قبضة الدولة وأظهرت أن الاستبداد كان يغطي الشروخ الهوياتية الاجتماعية بالقمع لا بقوة المجتمعات،

(28) رولز، ص 104-105 و 143-144.

ولا بعملية بناء الأمة. وخرجت هذه إلى العلن كجماعات تضامنية، وحتى كهويات سياسية في بعض الحالات، تطالب بالعدالة ورفع الظلم عنها على شكل حقوق جماعية، وليس فقط على شكل حقوق مواطنة؛ وأحياناً بدل الحقوق المواطنة وعلى حسابها.

يمكن في إطار هذه المسألة الرابعة أن تُطرح مقاربات مختلفة لممارسة العدالة، كمساواة بين المواطنين تلغي انتماءاتهم الأخرى (مثل الانتماءات الثقافية والدينية واللغوية والجهوية، وغيرها). وثمة درجات كثيرة بين نظام لا يأخذها بعين الاعتبار، أكان بتحديدها من دون محاربتها، أم بعدم الاكتفاء بتحديدها والتوجه نحو محاربتها وفرض الهوية بإجراءات من فوق؛ وفي المقابل هنالك مقارنة أخرى تنطلق من كون الانتماءات الفرعية الأخرى هي كيانات قائمة بذاتها ولها حقوق. وإذا سلّمنا بهذا النموذج الثاني، واعترفنا بوجود كيانات حقوقية داخل الدولة غير المواطنة، كالملة والجماعة القومية أو الثقافات والأقاليم، يُسأل: هل ثمة نظرية في العدالة لتنظيم علاقة تبادلية بين هذه الجماعات، وبين الجماعة والفرد المنتمي إليها، وبين الجماعة والدولة التي تعيش في كنفها؟ وهل يحق لهذه الجماعات أن تمارس سلطة على المواطنين؟ وهل يمكن أن تكون حقوقها على حساب حقوق المواطن بالاختيار؟

نتوقف ههنا عند هذه النقطة لنؤكد أن في الحديث عن العدالة في سياق العقد الاجتماعي لم تُسرد قصة نشوء الكيانات السياسية، أو الدول، إلّا كما تُسرد أسطورة ذات مغزى، أو كنموذج نظري تصويري في فهم كنه الدولة من زاوية نظر حديثة. فالدولة بحد ذاتها لا تنشأ في عقد اجتماعي بين مواطنين. العقد الاجتماعي هو في أفضل الحالات نظرية في فهم الدولة، يبرر رؤية معينة لها ولصلاحياتها، ولمفهوم العدالة فيها. وهي ليست تاريخاً لنشوء الدول. تاريخياً، تنشأ الدول من الجماعات والكيانات وغيرها لا من الأفراد، أي إن نظرنا إلى العدالة لا تسرد قصة نشوء الدولة في التاريخ.

لا يمكن تصور نشوء الجماعات السياسية المنظمة من دون عصبيات وانتماءات مختلفة، لا شك أنه كانت لها أولوية تاريخية على مفهوم الفرد،

كفرد حديث، وعلى نشوء واقع ومفهوم المواطن⁽²⁹⁾. ومثلما أن نظرية العقد الاجتماعي ليست تاريخاً للدولة بل نظرية في فهم الدولة، كذلك فإن فهمنا للمواطنة كأساس يجب أن يقوم عليه الانتماء هو فهم للانتماء الهوياتي في الدولة الحديثة، وليس انتقاصاً من الدور التاريخي للجماعة الدينية أو اللغوية أو الإثنية؛ فالجماعة لا تقوم كخيار فردي، ولكننا نؤسس الانتماء إليها على الخيار الفردي لكي تقوم على فكرة المواطنة، وحقوق المواطن، وليس على حسابها. إنها افتراضات بنيت عليها مفهوم المواطنة المعاصر، ولكنها على الرغم من عقلانيتها صوغاً واشتقاقاً، فإنها ليست افتراضات علمية، بل هي افتراضات تتدخل في وضعها رؤى معينة تقوم على قيم ومصالح وعلى غيرها من دوافع الفعل البشري.

ما عاد ممكناً تخيل عدالة لا تنظم العلاقة بين مبدأي المساواة والحرية. وعلينا أن نبحث عن مفهوم للعدالة، أو عن نظرية إذا شئتم، تشمل جماعات الانتماء، أو الهويات إذا شئتم، من دون أن تأتي على حساب الحرية والمساواة، بل على قاعدتهما، ولكن ثمة أسئلة تحتاج إلى إجابات قبل الخوض في نموذج العدالة الذي نريد والذي يأخذ مسألة الهوية بعين الاعتبار:

يجب أن نحسم أولاً مسألة أن الدمج على مستوى الهوية ما عاد ممكناً بالقوة، حتى لو أن هنالك نماذج أوروبية «ناجحة» تاريخياً في فرض الهوية الثقافية واللغوية عنوة. فقد قامت فرنسا مثلاً بفرنسة جماعاتها اللغوية والإثنية بالقوة، ولكنها كدولة مستعمرة نظّرت لقومية الأقليات في بلادنا، وعلى من يخوض في هذا الموضوع أن يحسم مسائل أخرى. وإذا حُلّت مسألة أن الحقوق ترتبط بالمواطنين والمواطنة، وليس بالجماعة التي

(29) من هنا انطلق نقد الفلسفة الليبرالية من نقد افتراض الفرد كبداية (أكانت هذه البداية نظرية أم تاريخية). فلا يمكن فهم الفرد من دون الجماعة والتقاليد الاجتماعية القائمة، ومنها تنبثق أيضاً الأخلاق، وكذلك مفهوم العدالة كمفهوم أخلاقي. إن أفضل ممثل لهذا النقد هو نقد فيلسوف الأخلاق الاسكتلندي الأصل المتخصص بأرسطو، ألسادير مكتاير، في كتابيه الشهيرين: Alasdair MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1981), and *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1988).

يتمى إليها الفرد، تصبح مسألة وجود كيانات معترف بها وذات حقوق في عملية إدارة العدالة مسألة ثانوية. فحتى لو اعترف بها بعد الاعتراف بالمساواة بين المواطنين، وبحقوق المواطنين غير القابلة للتصرف، تصبح هذه الانتماءات من حقوق المواطن ذاته، أي حقّه في أن يختار هوية ثقافية أو دينية بالإضافة إلى المواطنة، وأن تعترف بها الدولة، وأن تساهم في تأسيسها وتنظيمها أو تمكينها من تنظيم نفسها (كنا قد أسلفنا حقًا نظرًا لا حكاية تصف صيرورة تاريخية). هذه مجال يحتاج إلى تطوير نظري في الفلسفة السياسية. وقد سبقنا إليه كثيرون، ولكن لا مجال إلا لتفعيل العقل في استنباط نماذج نظرية انطلاقًا من قيم كونية مع نظرية استقرائية للواقع العربي.

يبقى السؤال التالي: هل من حقوق جمعية لهذه الكيانات، وما هي علاقتها بالدولة من جهة وبالفرد من جهة أخرى؟ نضيف أنه لا يمكن أن يجري النقاش عربيًا بشأن هذه المسائل بشكل بناء ومفيد من دون حسم هذه القضايا أولاً لنعرف هل نتحاور على أساس قيم أساسية مشتركة، ونختلف على أساليب ممارستها، أم أن المتحاورين مختلفون قيمًا. فلا يمكن الاتفاق بواسطة الحوار وحده بين من يعتبر المواطنة المتساوية أساس الحقوق وأساس ممارسة العدالة، ومن لا يعترف بالمساواة بين المواطنين مهما يطل النقاش لأن منطلقه القيمي مختلف. وإذا لم نتفق على العدالة للمواطنين على أساس المساواة في الحريات والحقوق السياسية، فلا مجال للحديث عن إطار سياسي واحد للعدالة، ولا عن حقوق جماعية لجماعات مختلفة داخل هذا الإطار، أو توافق كيانات أو طوائف أو غيرها، وتصبح أي إثارة لها مشروع انفصال أو مشروع حرب أهلية، لأنها لا تُستوعب في إطار موحد للعدالة.

حتى لو اتفقنا على المفاهيم، فإنها لا تعني الكثير إذا لم تترجم الأفكار التي تنتجها في برامج عملية على مستوى الممارسة، تسمى السياسات. وهذه لا يمكن أن تكون متعلقة بالهوية وحدها، وإنما أيضًا بالأسس الاجتماعية والاقتصادية التي تغذي الشروخ الطائفية والجهوية وغيرها. ونحن نسجل هنا

أن الدولة الوطنية العربية لم تنجح - كما يبدو - في توفير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لتقليص الفجوات في مستويات المعيشة والتعليم والخدمات الصحية بما يساهم في ما نسميه عملية الاندماج الاجتماعي وبناء الأمة/ الدولة. هذا فضلاً عن قمع الحريات وغياب الحقوق السياسية التي تمنح المواطنة معنى فعليًا.

ثمة ترابط بين مكونات العدالة بمفهومها المعاصر في الدولة الحديثة وآليات الاندماج الاجتماعي. المشكلة هي أنه إذا لم تنجح الدولة في الاندماج الاجتماعي كأساس راسخ لبناء الأمة، فقد تنشأ مرجعيات اجتماعية مختلفة لممارسة العدالة، وهو ما يهدد بقيام كيانات سياسية مختلفة؛ إذ سبق أن قلنا إن العدالة تصحّ في الدولة، وإنه لا يمكن إلاّ نظريًا أن يتم التعامل بمفاهيم العدالة نفسها بين ما هو داخل الدولة وما هو خارجها. ونحن لم نقل إن هذا يعني بالضرورة أن تطبيق مفاهيم مختلفة للعدالة يقود إلى كيانات مختلفة، فقد تتعايش هذه، ولكن التعايش بحكم تعريفه هو تعايش بين من يمكن أن يكونوا خصوصًا في أي لحظة؛ التعايش يدير الخصومة ويكرّسها في الوقت ذاته. والتعايش والإخاء بين الكيانات الثقافية والطائفية وغير ذلك من دون المساواة في المواطنة، أي من دون الأساس المشترك الذي تقوم عليه، هما تسميتان أخريان لحرب أهلية باردة يمكنها أن تشتعل كحرب ساخنة في أي وقت. من هنا، ليست العلاقة بين الاندماج الاجتماعي والعدالة مسألة رفاهية، بل هي قضية جوهرية لا يمكن الدول الحديثة، ولا سيما الديمقراطية منها، أن تتجاوزها. تعالوا نتحاور من جديد.

الفصل الأول

العدل في حدود ديونطولوجيا عربية^(*)

فهامي جدعان

(*) أستخدم في هذا القول المصطلح المعرّب: «ديونطولوجيا» (Deontology)، وهو لفظ اشتقه جيريمي بنتام من الجذر اليوناني deon الذي يعني: واجب ليدل على حقل «الأخلاق» التي «ينبغي» أو «يجب» اختيارها من حيث إنها تمثل «ما يناسب» أو «ما يلائم» حياة مجتمعية طيبة أو هائثة أو سعيدة. يقابل هذا المعنى لهذه «الأخلاق» وجه آخر هو الأخلاق بمنظور أكسيولوجي، وهي تبحث في طبيعة القيم وماهيتها من دون أن تحدد للفرد، أو المجتمع ما ينبغي أن يأخذ به منها عمليًا. كما أن المصطلح يُستخدم للدلالة على حقل «الأخلاق المُطبَّقة» التي ينبغي التقيد بها واحترامها وتطبيقها في حقول مهنية خاصة، كالطب والبيئة والإعلام والسياسة والتكنولوجيا... إلخ.



في غياب العدل، «الحياة قضية لا تغطي تكاليفها»؛
في حضوره، تستوفي خير ما يجب لها.

أولاً: العدل والعدالة في الاستخدام العربي الموروث

قد لا يكون من فضل القول أن أتبه، في مبدأ هذا المبحث، إلى أن هذا المصطلح، مصطلح «العدل»، يختلط في الاستخدام العربي المعاصر بمصطلح آخر أكثر تداولاً هو مصطلح أو لفظ «العدالة»، لكن الحقيقة أن هذين المصطلحين أو اللفظين، لا يدلان على المعنى نفسه.

يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد: «إعلم أن العدل مصدر عدَل يَعْدِل عدلاً؛ ثم قد يُذكر ويُراد به الفعل، وقد يُذكر ويُراد به الفاعل. فإذا وُصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو لضره؛ إلا أن هذا يقتضي أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلاً، لأن هذا المعنى فيه. وليس كذلك، فالأولى أن نقول: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»⁽¹⁾.

وهذا المعنى الذي يجعل من العدل وضعاً حقوقياً، هو على - وجه التحقيق - أبرز المعاني التي يوجه إليها لفظ «العدالة» حين يراد له أن يكون معبراً عن معنى المصطلح غير العربي Justice. أمّا العدالة في الاستخدام العربي الموروث، فإما أن تعني الاستقامة والاستواء والنزاهة والميل إلى الحق وتمثل

(1) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة)، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965)، ص 301.

جملة الفضائل الشرعية واجتناب الأفعال الخسيسة⁽²⁾، وإما أن تعني ما أثبتته ابن خلدون في باب «الخطط الدينية الخلافية» من المقدمة؛ إذ جعل هذه الخطط في خمس هي: إمامة الصلاة، والفتيا، والقضاء والعدالة، والحسبة، والسكة. وفي العدالة يقول: هي «وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن موارد تصرفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم، تحملاً عند الإشهاد وأداءً عند التنازع، وكتاباً في السجلات يحفظ به حقوق الناس وأملأهم وديونهم وسائر معاملاتهم (...). وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح، ثم القيام بكتاب السجلات والعقود من جهة عابرتها وانتظام فصولها، ومن جهة إحكام شروطها الشرعية وعقودها، فيحتاج حيثئذ إلى ما يتعلق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يحتاج من المران على ذلك والممارسة له، اختص ذلك ببعض العدول، وصار الصنف القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة؛ وليس كذلك؛ وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة»⁽³⁾.

مع ذلك فإنني، دفعاً لأي لبس، سأتوجه في هذا القول إلى استخدام لفظي «العدل» و«العدالة» بالمعنى نفسه لسبيين: الأول أن «العدالة»، بمعنى العدالة الشرعية أو الوظيفة الدينية التابعة للقضاء، باتت مصطلحاً ينتمي إلى الدولة الخلافية أو الدينية التاريخية التي ليست مناط البحث والنظر هنا؛ والثاني أن مصطلح العدالة، بمعنى العدل، قد استقر في مخيلنا الثقافي والفكري

(2) ورد في كتاب التعريفات للشريف الجرجاني: «العدالة في اللغة الاستقامة، وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه (؟)»، و«العدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. وفي اصطلاح النحويين خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى. وفي اصطلاح الفقهاء من اجتنب الكبائر ولم يصّر على الصغائر وغلب صوابه واجتنب الأفعال الخسيسة (...). وقيل العدل مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق»، انظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق غوستاف فلوغل (بيروت: مكتبة لبنان، د. ت. ل.)، ص 152.

(3) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: «المقدمة»، في: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه إبراهيم شيوخ وإحسان عباس، 14 مج (تونس: دار القيروان، 2006)، مج 1، ج 1، ص 383.

والاجتماعي والسياسي والقانوني، وحلّ في المكان نفسه الذي يحتله العدل، وأصبح ذا قوة وجذب وسلطة في الاستخدام المعاصر. وأنا، في كلا اللفظين، سأصدر عن المعنى الذي أشار إليه القاضي عبد الجبار في أمر «العدل»، من حيث هو «توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»، أي تأدية الحقوق وردّ الحقوق إلى أصحابها، وما يلحق بهذا المعنى من متعلقات ومن وجوه تتنظم بها أحوال الدنيا، وسياسة الدولة، وحياة المجتمع ومعاشه⁽⁴⁾. كما أنني سأربط كلا اللفظين بالمعنى أو بالمعاني التي ينطوي عليها المصطلح المتداول في الفلسفة السياسية المعيارية وفي الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، والمنحدر من أرسطو، أعني المصطلح Justice أو dikaiosunè اليوناني.

وليس القصد أن أستقصي هذا المفهوم في المعطيات التاريخية العربية الإسلامية⁽⁵⁾، لكن استحضاراً وجيزاً للأوجه الرئيسة منه يظل ضرورياً، ما دام بعضها ممتداً في الحاضر ويطلب أن يؤخذ في الحسبان في أي نظر حالي.

يعلم الواقفون على جملة التراث العربي الإسلامي - الفقهي والكلامي

(4) يذهب ناصيف نصار في تحليله لمفهوم العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية إلى أن العدل «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معينة»، انظر: ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، مكتبة الفكر الاجتماعي (بيروت: دار أمواج، 1995)، ص 237؛ لكنه أيضاً، في كلامه عن العدل الاجتماعي، يستخدم المصطلح المتداول (العدالة الاجتماعية)، ويوجه معناها إلى «محبة العدل وطلبه والسعي إليه والفرح بتحقيقه»، وأن مفهومها «يوجه الإدراك نحو الذاتية ونحو التمييز بين العدل الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، تمسّياً مع قاعدة التمييز بين الموضوعي والذاتي» (ص 240-241). وهذا المعنى من تقديره، وبه يتميز ويفرد.

(5) عالج هذا الموضوع في: Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

الترجمة العربية: مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام (دمشق: دار الحصاد، 1998). كما أن الباحث عرض بعض وجوهه في البحث الذي قدّمه إلى المؤتمر السابع لفلاسفة الشرق - الغرب، الذي عُقد في هونولولو بجزيرة هاواي في الولايات المتحدة الأميركية عام 1995، بعنوان: Majid Khadduri, «Justice and Democracy - Islamic Perspectives» (Paper Presented at: The Seventh East-West Philosophers Conference «Justice and Democracy», Honolulu, Hawaii, 9-23 January 1995).

وترجمته العربية منشورة في كتاب: فهمي جدعان، رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002)، ص 187-217.

والفلسفي - المكانة العظمى التي يحتلها مفهوم العدل في هذا التراث، وذلك على الرغم من تفاوت المعنى والمضمون الذي ينطوي عليه هنا وهناك. ولا أحد يجهل أن القرآن نفسه قد خصّ هذا المفهوم بمكانة مركزية وجعله موضوع أمر إلهي وصفة ثبوتية من صفات الله نفسه. ففيه، وفي الأحاديث النبوية، يتكرّر الأمر بالعدل، والحكم بالعدل، وبالحق، وبالقسط، وبالميزان، مثلما يتكرّر النهي عن الظلم والجور، وتنزيه الله عن أن يتصف بهما⁽⁶⁾.

أما فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة العقلية، فقد استغرقوا في مديحه ووصفه والتنويه بنتائجه وآثاره من دون أن يقفوا على تعريفه وبيان ماهيته، ثم إنهم ربطوا بينه وبين صلاح العمران والدولة والمُلك، وجعلوا صلاح الدنيا وانتظامها ودوام العمران ونموه وفوزه، مرهونةً به؛ فهو «قوم المُلْك ودوام الدول وأُسّ كل مملكة سواء كانت نبوية أو صلاحية»، وضده، الظلم، «مؤذّن بخراب العمران»، وهو «ميزان الله في أرضه، وضعه للخلق ونصبه للحق، فمن خالفه في ميزانه وعارضه في سلطانه فقد عرّض دينه للخبال ودولته للزوال وعزّه للذل وكثرته للقلّ»، و«كل دولة بُني أساسها على العدل أمنت الانعدام وسلمت الانهدام». وقيل إن النبي (ﷺ) قال: «عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستين سنة»، وقال بعض الحكماء: «عدل السلطان خير من خصب الزمان»، وقال أردشير: «المملكة لا تصلح إلّا في عِدَاد الأجناد، ولا تعدّ الأجناد إلّا بإدراك الأرزاق، ولا تدرّ الأرزاق إلّا بكثرة الأموال، ولا تثمر الأموال إلّا بعمارة البلاد، ولا تَعْمُر البلاد إلّا بالأمن والعدل في العباد»⁽⁷⁾. وإلى ذلك ذهب الماوردي، إذ أكد أن صلاح الدنيا وقواعد المُلْك يستقيم بالذّين المتّبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والخِصب الدارّ في المكاسب

(6) القرآن الكريم: «سورة الحجر»، الآية 92؛ «سورة النساء»، الآية 61؛ «سورة الأنفال»، الآية 180؛ «سورة آل عمران»، الآيات 100، 106 و 110؛ «سورة التوبة»، الآية 113؛ «سورة يوسف»، الآية 42، و«سورة لقمان»، الآية 16... وغيرها كثير.

(7) محمد بن علي بن أبي علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجر (عمان: مكتبة المنار، 1985)، ص 189-190.

والمواد، والأمل الفسيح في أحوال الدنيا والعمران⁽⁸⁾، أي بأسس دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية ونفسية، احتفت بها كتب «مرايا الملوك والأمراء» أيما احتفاء.

وأبرزَ فقهاء «المقاصد» على نحو فذ القيمة الرفيعة لمبدأ «المصلحة» المنوطة بالعدل، إذ عرّفوا السياسة بأنها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، وأن المقصود الشرعي هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة»، أو «تحصيل مصلحة ودرء مفسدة». وقد يكفي هنا، لتعزيز الجوهر في هذا النظر، استحضار قول ابن قيم الجوزية: «فإن الله أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل⁽⁹⁾ وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين، بما شرّعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد»⁽¹⁰⁾.

واتسع النظر في العدل ليطاول علم الكلام التقليدي والفلسفة المنحدرة

(8) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، حققه وعلق عليه مصطفى السقا بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ط 3، تراث الإسلام؛ 2 (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1955)، ص 78.

(9) هكذا في الطبقات المتداولة من كتاب ابن قيم الجوزية، وهكذا أثبتتها المحدثون (جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة)، لكن الأصح، وفقاً للسياق: العدل. ويبدو أن يكون ابن القيم ومن أخذ عنه قد جعلوا لـ «العقل» هذه المكانة.

(10) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، 4 ج (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968-1970)، ج 4، ص 373، وفهمي جدعان: «في العدالة والشورى والديمقراطية»، في: رياح العصر، ص 187-217، وفي الخلاص النهائي: مقال في عهود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 145-150.

من الإغريق، حتى بات من الممكن تجريد جملة من الأصناف التي يتخذ فيها العدل هذا الشكل أو ذاك. وقد نستطيع حصر هذه الأصناف في الوجوه التالية:

الوجه الأول: العدل الكلامي، أي العدل المتعلق بأفعال الله وأنها عادلة لا ظلمَ فيها ولا شر، والعدل المتعلق بأفعال الإنسان وأنها حرة - على مذهب المعتزلة والقدرية - مكتسبة على مذهب الأشاعرة، مقيدة أو قسرية على مذهب الجبرية. وفي نظرية المعتزلة في العدل يُصار إلى إقامة علاقة ضرورية بين العدل والخير، فالعادل خير.

الوجه الثاني: العدل الفلسفي الأخلاقي الذي ينحدر من أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص ويتعلق به جميع فلاسفة الإسلام، إذ يجعلون العدل جماع فضائل النفس الإنسانية وكمالها وتوازنها واعتدالها: الحكمة، والشجاعة أو النجدة، والعفة، والعدل. وفي هذا الصنف من العدل أيضًا لا ينفصل العدل عن الخير⁽¹¹⁾.

(11) في التمييز الذي يقيمه الفارابي بين المدينة الفاضلة ومضاداتها من المدن الجاهلة، يجعل الفارابي التعاون والاجتماع لنيل الخير الأفضل والكمال الأقصى مبدأ لبوِّغ السعادة في الحقيقة، بينما يجعل «التغالب والتهارج» اللذين يطلبان السلامة واليسار والكرامة واللذات، بقهر كل طائفة أو قبيلة أو مدينة لغيرها، مبدأ لنيل السعادة. ويضيف أن «هذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذاً التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها هي العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخير أكثر، والأقل غناء فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غناء فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالاً أعطى أكثر. وكذلك في سائرهما. فهذا هو أيضاً عدل طبيعي عندهم. قالوا: وأما سائر ما يسمى عدلاً، مثل البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغصب ولا يجور، وأشبه ذلك، فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج»، انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ترجمة يوسف كرم، ج. شلالا و أ. جوسن (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1980)، ص 101-102 و 135-136. وليس يخفى أن مدينة الفارابي هي مدينة التعاون والاجتماع. أما مدينة التغالب والتهارج التي يدور عليها هذا النص فتقوم على أن «ما في الطبع هو العدل» فهي مدينة السفطانيين: بولوس وكاليكليس، وخاصة ترازيمachus.

الوجه الثالث: العدل الشرعي الذي يتقوم بمبدأي الحلال والحرام وبإنفاذ الأوامر والنواهي التي انطوت عليها الشريعة من حيث هي معبرة عن إرادة الله العادل وأحكامه، وتتوخى تحقيق مكارم الأخلاق، والخير العام، وسعادة الدارين، والمصلحة، وردّ الأمانات والحقوق إلى أصحابها. وبهذا العدل، في دين الإسلام، توزن جميع أنواع العدل الأخرى ومظاهره. ويلحق به ما يسمّى «العدل الإجرائي»، أي العدل المتعلق بضبط الإجراءات القضائية وإحكامها وسلامتها ونزاهتها⁽¹²⁾.

الوجه الرابع: العدل السياسي والاجتماعي، وقد اتخذ في التجربة التاريخية ما سُمّي السياسة الشرعية، وهي تُعنى بإصلاح العلاقات بين الراعي والرعية، وبتحقيق المصلحة العامة في مختلف المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية، وبتطبيق مقاصد الشريعة، درءاً لفساد العمران وأقول الدول⁽¹³⁾.

(12) يطلق مجيد خدوري على هذا العدل مصطلح «العدل الإلهي»، ويرى أن العلماء كانوا متفقين على «أن العدل الإسلامي في صورته المثالية تعبير عن العدل الإلهي» وهو يوجز مصادره وافتراضاته على النحو التالي:

«أولاً: لما كان منشأ العدل من مصدر إلهي بالغ السمو، فإن الإنسان لا يستطيع أن يحدده إلا بالدليل المتوافر له. ومثل هذا الدليل لا يمكن بالنسبة للبعض أن يوجد إلا في الوحي. وأصر آخرون على أن العقل ضروري لفهمه. واعتُرف بالمنهجين في نهاية المطاف. لكن الوحي كان ولا يزال يُعدّ هو الذي يوفر الدليل الأهم.

ثانياً: يتطابق العدل مع الصفات الإلهية، لهذا لم يكن العدل مفهوماً بسيطاً يسهل على العلماء تحديده أو تعريفه بمصطلحات بشرية، فعده بعض المفكرين تجسّداً لأسمى الفضائل الإنسانية، ورأى آخرون أنه فيض مباشر من الله، وعدّوه معادلاً للكمال الإلهي. واتفقوا جميعاً على أن العدل، سواء بمعيار إلهي أم بمعيار إنساني، فكرة مثالية يسعى الإنسان إلى تحقيقها في فضائل إنسانية مهمة.

ثالثاً: إن موضوع العدل الإلهي (Subject) هو أولئك الذين آمنوا بالله الواحد العادل. وأما الآخرون - أي بقية بني البشر - فهم هدف ذلك العدل (Object) والعدل الإلهي، مثل شريعة الله، ليس كاملاً فحسب، بل هو أبدي، بصرف النظر عن الزمان والمكان. وهو مُعَدّ من أجل تطبيقه على كل البشر، وبإستطاعة حتى الذين لا يؤمنون بالله الواحد أن يلوذوا به إن أرادوا.

رابعاً: إن معيار العدل، سواء قرره العقل أم قرره الوحي، يبين للناس سبيلَي الصواب والخطأ، فيتبع الجميع، كل حسب الضوء الذي يهتدي به، الصواب، ويتجنبون الخطأ من أجل تحقيق الخير في الدنيا والخلاص في الآخرة؛ وبعبارة أخرى من أجل تحقيق السعادة في كليهما، انظر: خدوري، ص 223-224.

(13) في فصلين بارزين من فصول المقدمة يقف ابن خلدون على دور القهر والجور والظلم =

وفي العصر الحديث، ويتأثير من الفكر الليبرالي الغربي الحديث، خاصة من فلاسفة الأنوار الفرنسيين، استمر مفهوم العدل - وقد قُرُن بمفهوم الحرية - في احتلال مكانة مركزية لدى مفكري النهضة العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين. واستوى في ذلك المفكرون العرب المسلمون والمسيحيون: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد بن أبي الضياف، وفرح أنطون، وشبلي الشميل، وأديب إسحاق، وسلامة موسى، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين... وسواهم، إذ أشادوا جميعًا بالحكم المؤسّس على الحكمة والعدل والحرية⁽¹⁴⁾. غير أن مفهومَي العدل والحرية، في أعمال هؤلاء جميعًا، ظلّا من بعض لواحق «الأنوار» وفواعلها وظلالها، مثلما أنهما كانا استجابة «وقتيّة» مباشرة لمطالب العصر.

ثانيًا: العدل في العالم العربي المعاصر بين الإسلاميين والعلمانيين

يفصلنا اليوم عن التجربة التاريخية قرون متطاولة، وعن عصر النهضة قرن وبعض القرن. وجميع المعطيات والظروف التاريخية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية قد طاولها التغير والتبدل والتطور، على نحو بطيء في بعض المواطن، ومتسارع متعاطم في بعضها الآخر. وما عدنا اليوم على ما كنا عليه بالأمس، على الرغم ممّا يفرزه قرننا الجديد من تطورات يعجنح بعضها إلى إعادة إنتاج الماضي البعيد، الماضي «السلفي». وقد ظل القرن العشرون

= في حياة المُلْك والدولة من وجه، والعمران من وجهٍ آخر. فـ «إرهاق الحدّ مضّرّ بالملْك ومفسد له في الأكثر» (ابن خلدون، «المقدمة»، مج 1، ج 1، ص 330-332)؛ والظلم - وخاصة ما تعلّق منه بما هو اجتماعي - اقتصادي من أبواب المعاش والتحصيل والكسب وما يطال الاعتداء على الناس في أموالهم ومكاسبهم - يولّد كساد أسواق العمران وانتقاص الأحوال واختلال حال الدولة، وهو «مؤذن بخراب العمران» وعائد على الدولة بالفساد والوبال والانتقاص (ص 491-493). وخالص الأمر أن العدل هو الضامن للمُلْك والعمران، وأن النظر السياسي العقلي والنظر الشرعي كليهما يتقومان به.

(14) انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، [1968])؛ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 4 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، وعزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة؛ 30 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980).

متعطشًا إلى جملة القيم والمبادئ التي حققت للغرب الحديث التقدم والظفر والرفاهية؛ ذلك أن الحقبة الاستعمارية والحقبة «الوطنية» كليهما، لم تُمتعًا هذا العالم إلا بأطيايف الحداثة وأوهامها. فقد ظلت جميع القيم والغايات التي سعى إلى تحقيقها مفكرو النهضة وقوى الحرية والتحرر العربية مصابة في الصميم. وإذا كانت مطالع القرن الجديد تعلن تطورات متفاوتة العمق في أحوال عدد من الأقطار العربية، فإن هذه التطورات، وخاصة منها ما يتعلق بالعدل والحرية، تجتاز أوضاعًا عصيبة ومخاطرَ حقيقية، وذلك بسبب اختلاط وقائعها واضطراب أهدافها ونجاح بعض القوى المضادة للتقدم في حيازتها، فضلًا عن التدخل الكبير لقوى الهيمنة الخارجية الساعية إلى تجريد الوقائع الجديدة من غاياتها الأصلية الحقيقية وتزييفها. في أتون هذا الحراك، يراد للحرية «المبرمجة»، تارةً حقيقية وتارةً زائفة، أن يكون لها السبق والأولوية والقطع، ويُقصى العدل إقصاءً تامًا، على الرغم من أن جميع القرائن تشير إلى أن «الشر الاجتماعي» الشاخص في غياب العدل في جملة القطاعات الإنسانية العربية، يطلب علاجًا مباشرًا ومقاربة جذرية وأسبقية في التدخل.

السؤال الذي يحكم القول هنا هو التالي: إذا كان العدل هو المبدأ الأسمى الذي تطلبه مجتمعاتنا ومؤسساتنا ودولنا اليوم، وأنه، مثلما يقول جون رولز في نظرية العدالة، «الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية»، فما هي طبيعة هذا المبدأ؟ وما هي النظرية التي تلائم أوضاع مجتمعاتنا وتأذن بتحقيق أكبر قدر من «طيب العيش»، إذ إن العدل، مثلما يقول بول ريكور، جزء متمم لأمنية العيش الطيب أو هناءة العيش. والمسألة في نهاية التحليل مسألة أخلاقية، والسؤال الذي يُطرح هنا وينتمي إلى حقل الأخلاق، مثلما يقول ريكور مرةً أخرى، ليس: ما الذي ينبغي لنا أن نفعله؟ وإنما: كيف نريد أن نقود حياتنا؟ وهذا الوضع للسؤال يمثل في حقيقة الأمر انتقالًا من المنظور الأخلاقي الغائي إلى المنظور الأخلاقي الديونطولوجي⁽¹⁵⁾.

(15) أفاض بول ريكور القول في هذه المسائل في مباحثه القيمة في: Paul Ricoeur, *Le juste*, Philosophie (Paris: Éd. Esprit, 1995).

في المعطيات الثقافية العربية الإسلامية، وفي المجال السياسي والاجتماعي والفقهى، أو القانوني، لا نجد «نظرية» في العدل، وإنما نجد وقائع أو إجراءات أو حالات توصف بأنها عادلة أو ظالمة أو جائرة، ويتعذر تجريد نظرية منها. ونحن لا نجد هذه النظرية إلا في النظم الفلسفية المستقاة من الإغريق، وهي نظم تتردد ما بين فلسفة أكسيولوجية في الأخلاق عند أفلاطون قوامها فضائل النفس العاقلة والغضبية والشهوية (الحكمة والشجاعة والعفة، وجماعها العدل)، وبين فلسفة عملية في السياسة المعيارية، عند أرسطو، قوامها «العدل التوزيعي» الذي بإخراجه المرأة والعبيد والأجانب من «جنة الحرية والمساواة»، يخرج على العدل.

أما نظرية العدل الكلامي، فإنها تنطوي على مبدئين إيجابيين: الأول أن الله خيرٌ مطلق؛ والثاني أن الإنسان حرٌّ مسؤول عن أفعاله. وكلاهما ذو جدوى في عملية التقدم الإنساني والاجتماعي.

أما العدل الشرعي (أو القانوني)، فإنه، بكل تأكيد، ينطوي على قدر عظيم من الأحكام القمينة بالاعتبار والمراجعة في أي نظر ديونطولوجي عربي معاصر، لسبب يبين هو أن الفاعل الديني يظل أحد الفواعل الأساسية في المعطى العربي الراهن.

لا شك - وقد ألمعت إلى ذلك - في أن عصر النهضة العربي قد خَصَّ مفهوم العدل بمكانة رفيعة، وأن هذا العدل ظلّ حلماً يداعب جميع حركات النهضة والتحرر إلى أيامنا هذه. بيد أن الوسع لم يبذل على نحو كافٍ من أجل الإبانة عن طبيعته الذاتية وعناصره المكوّنة. وربما يكون الاهتمام الأبرز الذي توجّه إلى هذا المفهوم في القرن الماضي - إذا ما استثنينا بطبيعة الحال النظرية المساواتية التي استقتها الأحزاب الاشتراكية والشيوعية العربية من مثيلاتها في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الغربية - هو ذاك الذي مثله عمل الإسلامي سيد قطب في منتصف القرن الماضي، أعني ما ساقه في كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام (1951) الذي، على الرغم من طابعه الأيديولوجي المقترن بفكر

«جماعة الإخوان المسلمين» وعملها، يظل متميًا إلى التيار «التكافلي» في فكر النهضة العربي، وهو التيار الذي رَوَّج لمفاهيم «التكافل العام» أو «عدل القوام»، عند رفيق العظم على وجه الخصوص، وجنح من بعد ذلك إلى مفاهيم «الجماعية الإسلامية» عند عبد الرحمن البزاز، و«اشتراكية الإسلام» عند مصطفى السباعي الذي ينتمي هو أيضًا إلى «جماعة الإخوان المسلمين». والخصيصة التي تسم عمل قطب هي محاولته تقديم نظرية في «العدالة الاجتماعية» تستند إلى «رؤية لاهوتية» منطلقها ما يسميه «الوحدة الكونية المتكاملة» الصادرة عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، وهي وحدة يشتق منها مبدأ التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع، وأن الإسلام الذي هو دين التوحيد يعني وحدة جميع القوى الكونية، وفي الوقت نفسه هو يعني وحدة - والحقيقة ثنائية - العبادة والمعاملة، والعقيدة والسلوك، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية والقيم المعنوية⁽¹⁶⁾.

ويُرتَّب على ذلك أيضًا أن العدالة الاجتماعية عنده، أي العدالة في الإسلام وفق تصوُّره، هي عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة، أي إنها عدالة تمتزج فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية امتزاجًا لا انفصامًا معه، ثم إنها عدالة تراحم وتوادّ وتكافل لا عدالة تنازع وصراع بين الطبقات. وذلك لا يلغي القول إنها «إطلاق للطاقت الفردية والعامّة»، كما أنها لا تعني عدالة المساواة في الأجور، وإلغاء التفاوت الاقتصادي، وإنما هي «عدالة مساواة إنسانية»، لأن الإسلام قرر مبدأ المساواة الإنسانية ومبدأ العدل بين الجميع لكنه «ترك الباب مفتوحًا للتفاضل بالجهد والعمل»، وقرر إباحة الفرص المتساوية للجميع، مقيمًا «العدالة» على أسس هي: التحرر الوجداني المطلق والعبودية لله وحده، والمساواة الإنسانية في الحقوق والواجبات والتفاضل بالتقوى، والتكافل الاجتماعي باعتبار المصلحة العليا للمجتمع وربط الحرية الفردية والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة وبسياسة خاصة للمال تقوم على حق الملكية الفردية

(16) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط 2 (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصر، [د.ت.]),

وفق شروط وقيود محددة، وأخذاً بمبادئ «المصالح المرسلة» و«سد الذرائع» التي تمنح الحاكم «سلطة مطلقة لتدارك كل المضار الاجتماعية»⁽¹⁷⁾.

والحقيقة أن عملية التنظير التي أقدم عليها سيد قطب تفتقر إلى الأساس الفلسفي والعلمي الذي تقوم عليه، إذ إن فكرة «الوحدة المتكاملة» في مطلق الوجود فكرة غامضة يختلط فيها النظر الفلسفي والعلم والحدس من وجه، وتتعدّر إقامة علاقة منطقية وواقعية بينها وبين الترابط بين المادي والروحي، وعلاقة بين العقيدة والسلوك وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية. وواضح أن سيد قطب اصطنع هذا التقابل اصطناعاً، ترتيباً على مبدأ «الوحدانية» الذي هو شيء مختلف. ومن وجه آخر، ظل العمل الذي أقدم عليه سيد قطب، كالعمل الذي قام به قرينه عبد القادر عودة، رهين الهاجس الصراع الذي حكم الخمسينيات من القرن الماضي؛ أعني الاستغراق في جدليات «الملكية الخاصة» التي جنح فيها الإسلاميون إلى المذهب الرأسمالي الليبرالي قبالة المذهب الماركسي الشيوعي. ومع ذلك، فإن العناصر والغايات الاجتماعية - الاقتصادية التي تنطوي عليها نظرية قطب في العدالة تظل جديرة بالاعتبار.

أمّا اليوم، فلم يستوقفني النظر - في ما يتعلق بمبدأ العدل ويقاربه مقارنة نظرية جدية معمقة - في الفكر العربي المعاصر إلّا ما خصّه ناصيف نصار من معالجة في بعض فصول كتابه: منطق السلطة (1995)، والذات والحضور (2008). في الأول يعرض علاقة العدل بالسلطة السياسية، وفي الثاني يقول قولاً أكسيولوجياً وجيزاً «في العدل بوصفه قيمة»، ومن حيث هو جوهرياً، «وضع حقوقي» نابع من حقوق الكائن الذاتي «النابعة من الحرمة الطبيعية التي يتمتع بها كل إنسان»، و«مركوز» أو «متأصل في حقيقة الكائن الذاتي» ولا ينبغي تجريده من أساسه في الطبيعة، والزعم أنه «إذا كان له مكان بين الناس، فإنه يحتله بالاتفاق في ما بينهم»⁽¹⁸⁾. ومع ذلك فإن «قيمة العدل، مع

(17) قطب، ص 28-29، 35-71 و 105-110، وجدعان، أسس التقدم، ص 507-518.

(18) ناصيف نصار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي (بيروت: دار الطليعة،

2008)، ص 377-378.

تجذّرها في حقيقة الكائن الذاتي، لا تتحقق في الواقع الاجتماعي المحسوس إلا بالكفاح العنيد لبناء مفهومها بناءً عقليًا يتناولها كمنظومة حقوق، وبالضرورة كمنظومة واجبات وممنوعات يتأسس عليها التعاون العفوي والمؤسساتي بين الناس بوصفهم كائنات اجتماعية مسؤولة في ماهيتها عن هويتها، ولكل منها استحقاقه»⁽¹⁹⁾، لأن القصد هو التعاون الاجتماعي القائم على «العدل الأساسي» المتضمن في الحقوق الطبيعية، وهذا تعاون بين كائنات تتمتع بصفات أساسية هي الرغبة والعقل والحرية والمساواة في الكرامة. ويحتفظ نصار بمكانة الخير في حياة الناس وفي هذه الدنيا، إذ يُرجع العدل إلى هذه القيمة التي هي محور للحياة الأخلاقية التي ينبغي أن يجري التوفيق فيها بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل، وذلك منعًا لانحراف الأخلاق عن مبدأ المساواة في الكرامة ومستلزماته بين الكائنات الذاتية. وعنده، «الارتقاء الأخلاقي يتجسّد في الارتفاع إلى أخلاق العدل، ومن ثم التوفيق بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل»، وكذلك التوفيق بين العدل والحرية ورفع التناقض المطلق بينهما⁽²⁰⁾.

أمّا في منطق السلطة، فينظر في الارتباط الجوهرى بين السلطة والعدل، بعيدًا عن «السيطرة» التي لا تعمل بمقتضى العدل، وتعزيزًا للغاية العليا التي يسعى إليها الإنسان في حدود الجانب الدنيوي والاجتماعي، وهي السعادة. وفيه يعرف العدل بأنه «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حقٍّ واستحقاقٍ بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له تحت شروط معينة»⁽²¹⁾. والقول في الرابطة بين السلطة والعدل يقود إلى مجال العدل السياسي والعلاقة بين الدولة والعدل. فللدولة الحق في الوجود والاعتراف به، داخليًا وخارجيًا، ولها أيضًا بوجه خاص حق الملكية، بحدود، حفاظًا على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة وازدهار المجتمع بوجه شامل⁽²²⁾، لأن «الدولة العادلة لا تستخدم حقها في الملكية من أجل التجبر على أعضائها،

(19) نصار، الذات والحضور، ص 370.

(20) نصار، الذات والحضور، ص 384-386.

(21) نصار، منطق السلطة، ص 237.

(22) نصار، منطق السلطة، ص 250-255.

بل من أجل توزيع فوائد الثروة العامة في المجتمع على هؤلاء الأعضاء، بعد اقتطاع ما هو ضروري لبقائها ونموها»⁽²³⁾.

وللدولة أيضًا حق التشريع، لنفسها ولأعضائها، والعدل التشريعي أو القضائي هو الشرط العام للعدل في المجتمع السياسي. ويرتبط بالسلطة السياسية أيضًا العدل الاقتصادي وأنواع أخرى فرعية من العدل يمكن ردها إلى عدل واحد شامل لكل ما يجري في المجتمع هو العدل الاجتماعي الذي يخصصه نصار باهتمام بالغ يستحضر فيه عمل أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن مبدأ «العدالة الاجتماعية»: جون رولز وكتابه نظرية في العدالة الذي أسس تصوّره على نظرية العقد الاجتماعي المنحدرة من لوك وروسو وكانط، ذاهبًا بها إلى التآلف بين الحرية والمساواة، لكن نصار لا يأخذ بالنظرية التعاقدية، وإنما يختار القول بالنظرية الطبيعية، ثم إنه، خلافًا لمن يذهب إلى ربط العدل الاجتماعي بالمساواة أو يوحد بينهما، لا يسلم بالتفسير المساواتي للعدل، ويرى أن المعنى الفلسفي للمساواة بين الأفراد الاجتماعيين هو المساواة في الكرامة الإنسانية. أمّا دفع المساواة إلى ما هو أبعد من ذلك - على طريقة المذهب المساواتي - فتجاوز طبيعة الأشياء وتشويه لخصائصها التي تؤكد حقيقة الفروق بين الأفراد الاجتماعيين. المماثلة بين الأفراد حقيقة اجتماعية، لكن فردية كل فرد اجتماعي من حيث هو كائن حي فريد حقيقة ينبغي احترامها.

يعزز هذا المذهب عنده اعتبار الحرية مقومًا جوهريًا من مقومات الفرد الإنساني، وفي ذلك تأكيد للمساواة من وجه، وللتمايز الذي تولده الدينامية المبدعة للحرية، من وجه آخر. وعنده أن «الأولوية في العدل الاجتماعي هي لمبدأ الحرية، خاصة الحرية الاجتماعية بأوسع معانيها. إلا أن الأولوية لا تعني الإطلاق، فلا إطلاق في العدل الاجتماعي للحرية، ولا لمبدأ الحرية. هذا هو وضع الإنسان الحر الذي تلازم الاجتماعية طبيعته. كل فرد محدود بكل فرد

(23) نصار، منطق السلطة، ص 256.

موجود معه، ومضطرّ إلى تنظيم ممارسته لحريته معه. وفي بعض الحالات، يضع مبدأ آخر، مثل مبدأ المنفعة العامة، حدودًا قاسية أمام مبدأ الحرية.

إن حق كل فرد في الحرية وفي التمتع بها هو حق طبيعي واجتماعي في الوقت نفسه: فهو من العدل «ما دام يتلاءم مع الحق نفسه لغيره من أفراد الدول وللدولة نفسها. ومن البديهي أن الحرية الاجتماعية لا تكون بمعناها التام من دون التزام»⁽²⁴⁾. ثم «إن احترام المساواة في الكرامة الإنسانية يتطلب تأمين فرص متكافئة أمام الأفراد الاجتماعيين تسمح للفوارق في ما بينهم بالظهور من دون حكم اجتماعي مسبق عليها، وخاصة في التربية والتعليم. فالفرص المتكافئة، المتغيرة بحسب مستويات النمو وأنواع الطلب، تبعد الأفراد عن المساواتية الظالمة، وتمنحهم القدرة على تجنب التفاضلية الجائرة». وترتب على ذلك ضبط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي على قاعدة تكافؤ الفرص، ضمن حدود الفروق الناتجة من العمل. وحتى يستقيم العدل ينبغي تعزيز الخدمات الاجتماعية العامة من أجل إعادة توزيع الثروة الاجتماعية وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب كلهم من حيث هم أفراد متضامنون، لا من حيث هم أفراد أنانيون. «فالقاعدة الصحيحة التي ينبغي اعتمادها في هذا الصدد هي قاعدة التضامن التي تنقل التعاون من مستوى الحسابات الأنانية إلى مستوى المساهمة الواعية في المصير العام للمجتمع»⁽²⁵⁾، والطريقة المثلى لتحقيقها تستند إلى سياسة ضرائبية ملائمة وسياسة خدماتية شاملة.

بذلك، يكون العدل شرطًا من شروط سعادة المجتمع، فضلًا عن أن يكون شرطًا للتعاون والوثام والسلام الاجتماعي. وبجملة هذه المواقف، يمكن القول إن ما يعجنح إليه نصار يرتدّ إلى نظرية ليبرالية تكافلية أو تضامنية، قوامها تأسيس العدل على مبدأ «الحق الطبيعي» لا على مبدأ التعاقد.

في اعتقادي، على الرغم من الجدل الذي يمكن أن يثيره القول برّد العدل إلى الحق الطبيعي، وأن العدل «مغروز» في الكينونة الإنسانية، فإن الليبرالية

(24) نصار، منطق السلطة، ص 272.

(25) نصار، منطق السلطة، ص 278-279.

التكافلية تستحق أن تكون مركز الاعتبار في مقاربتنا الديونطولوجية لمبدأ العدل في عالمنا العربي. ثم إننا إذا شئنا اليوم أن نقابل بين المنظور الذي يختاره نصار الليبرالي، والمنظور الذي نجده عند سيد قطب الإسلامي، فإننا لا بد أن نُقر بأن بينهما قدرًا من المماثلة وقدرًا أعظم من الاختلاف. ثمة اتفاق مبدئي - وعام - على الانحياز إلى الليبرالية التضامنية في المجال الاقتصادي (في مسائل الملكية الفردية، والمساواة الإنسانية، والمنفعة العامة، والتكافل الاجتماعي، ورفض المذهب المساواتي، وإقرار مبدأ الربط بين السياسة والاقتصاد وبين الأخلاق)، لكن هناك اختلافًا جوهريًا بين الرؤية الدينية أو اللاهوتية عند قطب، والرؤية الدنيوية عند نصار، وخاصة أنه يربط ربطًا عضويًا بين العدل والعلمانية⁽²⁶⁾؛ إذ يؤكد أن المرتكز الأساس للعلمانية هو العدل الطبيعي. وكذلك ربط نصار بين العدل والحرية. أما قطب وعموم الإسلاميين، فقد ربطوه بالعبودية لله، وقيدوا الحرية، وخاصة الاجتماعية منها، تقييدًا عظيمًا. هذه المقابلة «الخارجية» مفيدة، لأنها ذات صلة بالتقابل الحالي الذي يشهده المسرح العربي، بين الإسلاميين من طرف والليبراليين من طرف آخر، وهو تقابل يمد جذوره في الفكر العربي الحديث منذ أحمد لطفي السيد وطه حسين والمحدثين المجددين⁽²⁷⁾.

ثالثًا: البحث في النظريات الغربية عن نظرية عربية للعدالة

حين وجهتُ هذا القول ليكون قولاً في العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، كنت في حقيقة الأمر أضمر الاعتقاد أنني لا أقارب الموضوع مقارنة كونية تنطوي على التسليم بمفهوم متداول عند الكثيرين هو أننا نحن البشر ننتمي جميعًا إلى «حضارة واحدة»، وإنما أختار مقارنة تنطوي صراحة على هاجس «الدفاع عن هوية خاصة» هي هويتنا نحن، أي إنني أحرص على تحرير مخيلنا ودماغنا من استبداد الفلسفات الأحادية التي تنكر على «الثقافات

(26) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية (بيروت: دار

الطلیعة، 2011)، ص 247-285.

(27) جدعان، في الخلاص النهائي، ص 153-231.

الخاصة» تميّزها وفراستها وجمالياتها بل وعبقرياتها. وفي اعتقادنا أن الجريمة الثقافية العظمى التي تقترفها فلسفة العولمة الثقافية الأحادية تكمن في الجور الذي تلحقه بالفردة الفذة للحضارات الإنسانية المتعددة المتباينة؛ إذ تفتت على الأصالة الذاتية لهذه الحضارات وتدمجها في حضارة كونية مطلقة ليست في حقيقة الأمر إلّا حضارة ظافرة ذات مكونات معرفية وعلمية وتقنية وثقافية ومادية - ونسبية زمنية أيضًا - يزعم أصحابها أنها الأكمل والأمثل والأجدر بالاعتداء والبقاء.

لا يعني ذلك بكل تأكيد، أن هذه «الثقافة الكونية لا تشتمل على ثلّة من المبادئ والقيم التي يمكن أن تكون ثاوية في هذه الحضارة أو تلك، أو التي يمكن إغناؤها بها، وإنما يعني أن الرؤى الكونية الأحادية هي رؤى استبدادية ليست في حقيقة الأمر إلّا رؤية فريق دون آخر، أي الفريق الأقوى، الفريق الذي تسمح له قوته وطغيانه بأن يفرض على الآخرين طريقته في التفكير وفي العمل وفي السلوك، بحيث يجد نفسه، أي يجد قوته وحضوره وتأثيره وفاعليته في كل مكان. وبالطبع تؤدي الأذرع «الإعلامية» هنا دورًا حاسمًا في إشاعة هذه الرؤى وتجزير قيمها ومبادئها ومسلكياتها ورموزها وتوطئتها. في مقالة استفزازية عنوانها: «في مديح الإمبريالية الثقافية»، يقول ديفيد روثكوف، أحد كبار المسؤولين في إدارة بيل كلينتون:

«ينبغي أن يكون الهدف الرئيس للولايات المتحدة في سياستها الخارجية في عصر الإعلام أن تكسب معركة تدقّ الإعلام العالمي، وذلك بالسيطرة على (الموجات) (القنوات والإذاعات)، تمامًا مثلما كانت بريطانيا العظمى تسيطر في الماضي على البحار»؛ ثم يضيف: «من المصلحة الاقتصادية والسياسية للولايات المتحدة أن تحرص على أن تكون اللغة الإنكليزية هي اللغة المشتركة إذا ما تبنّى العالم لغةً مشتركة؛ وأن تكون المعايير أميركية إذا ما توجّه العالم نحو معايير مشتركة في مجال الاتصالات والأمن والنوعية، وأن تكون البرامج أميركية إذا ما جرى الارتباط بين الأطراف المختلفة في مجال التلفزيون والراديو والموسيقى، وفي حالة بلورة قيم مشتركة، أن تكون هذه القيم قيمًا يتبنّى

فيها الأميركيون أنفسهم». فما هو حسنٌ للولايات المتحدة حسن بالنسبة إلى البشرية. «وينبغي للأميركيين ألا ينفوا حقيقة أن شعبهم، من بين جميع الشعوب في تاريخ العالم، هو الأعظم عدالةً وتسامحًا والأكثر رغبةً في أن يراجع نفسه وأن يحسّن من نفسه على الدوام، وأنه النموذج الأفضل للمستقبل»⁽²⁸⁾.

أقصد من سوق هذا النص الذي يصرح بتفوق رؤية مجتمع ما أو حضارة ما، في إدراكها وفهمها وتحديداتها للعدالة وغيرها، أن أقول إن مذهبًا يدّعي لنفسه هذا النظر المستبد في شأن العدل، هو مذهب غير عادل، وإن هذا المذهب ونظائره يسوّغان تمامًا الذهاب إلى حدود معطياتنا الثقافية وغائياتنا الوجودية وتطلعاتنا الخاصة في بحثنا عن العدالة الجديرة بأن تكون العدالة الملائمة لمجتمعاتنا ولحياتنا الذاتية في هذا العالم.

قد يكون من ضمن ما ينبغي أن يقال أولاً في مسألة العدل هو أن «العدل ليس من هذا العالم»؛ الظلم هو الذي يحيق بوجود الإنسان في هذا العالم». ومثلما يقول بول ريكور: «الشعور بالظلم هو التجربة الأولى التي تدخلنا إلى مشكل العدل». وفي عالمنا الحديث، لا شك في أن الاقتصاد الرأسمالي هو المكان الأبرز للظلم، وأنه مثلما يقول ليفيناس: في عالم يحكمه الاقتصاد لا يكون للعدل من موضوع إلا المساواة الاقتصادية⁽²⁹⁾. المساواة هي قرين العدل. لكن الحقيقة هي أن المظالم الاقتصادية في العالم العربي ليست الوحيدة التي تستجلب أمر العدل، فثمة إلى جانبها المظالم السياسية الماثلة في الاستبداد والافتئات على الحريات الأساسية، والمظالم القانونية والاعتداء على الحقوق، والمظالم الاجتماعية الشاخصة في غياب العدالة الاجتماعية والمساواة واحترام الكرامة الإنسانية.

والسؤال الرئيس بالطبع هو: كيف يتأتى لنا أن نخرج من هذه المظالم؟ وما

David Rothkopf, «In Praise of Cultural Imperialism?» *Foreign Policy*, no. 107 (Summer (28) 1997), and Serge Latouche, *Justice sans limites: Le Défi de l'éthique dans une économie mondialisée* ([Paris]: Fayard, 2003), p. 226.

Emmanuel Levinas, *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Figures (Paris: B. Grasset, (29) 1991), p. 116.

هو المبدأ الديونطولوجي الذي يصلح للتحرر منها وإقامة بنيان العدل الراسخ الجدير بتأسيس الأمن والطمأنينة والسعادة وطيب العيش؟ وليس المقصود هنا هو وضع سلّم للأحكام والإجراءات «الفردية» المفضية إلى العدالة، وإنما المقصود الوقوف على الآليات الأخلاقية الوظيفية والسياسية الفاعلة والضامنة لتحقيق الوضع العادل.

في إطار البحث عن نظرية للعدالة في الموروث الثقافي العربي وفي الأدبيات الفلسفية السياسية والأخلاقية المعاصرة؛ نظرية ذات جدوى في مقارنة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العربية المعاصرة، لا نملك إلا أن نستحضر جملة النظريات المتداولة اليوم في الفضاء العالمي، ونرفدها بما انطوت عليه المعطيات التاريخية الصلبة - في اعتقادي - التي تمتد في حاضرنا، وبالمعطيات الراهنة التي تحكم أفعالنا وتشتأثر باهتماماتنا. بتعبير آخر، على الرغم من أننا نحرص على الدفاع عن هويتنا الثقافية وعلى تحرير مخيلتنا من استبداد العولمة، علينا أن نقرّ بأن فلاسفة اليونان وفقهاء الإسلام ومفكري الغرب الحديث والمعاصر وضعوا أيديهم على جملة من المبادئ الكبرى التي أداروا عليها الحياة الأخلاقية والسياسية التي لا نملك اليوم إلا أن نستأنف النظر فيها ونراجعها قصداً إلى إدراك الصيغة الملائمة لأوضاع مجتمعاتنا في خصوصياتها الذاتية والتاريخية.

لا تريبَ علينا في أن نكرر القول إن مبدأ العدالة كان أحد أعظم المبادئ الأخلاقية والسياسية التي شغلت فلاسفة اليونان - خاصة أفلاطون وأرسطو - وإن هذا المبدأ قد رُبط عندهم بالخير الأسمى، وإن العصور التالية لأزمنتنا الحديثة جعلت منه أحد المبادئ المركزية للفلسفة السياسية والمعارية، على الرغم من التفاوت والاختلاف في تحديد طبيعته ومتعلقاته. واليوم أيضاً، ويسبب القهر والظلم وغياب المساواة على وجه الخصوص، تتطلع جميع شعوبنا إلى هذا المبدأ من حيث هو باب رئيس للخلاص. وفي الغرب كذلك، ومنذ أن أذاع رولز كتابه نظرية العدالة عام 1971، يغزو مفهوم العدالة جميع الأعمال الفلسفية والفكرية التي تدور في حقل الفلسفة السياسية

المعيارية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الاجتماعية. وبالطبع لا نملك نحن إلا أن نستحضر النظر المعاصر في هذه المسألة، مثلما نستحضر ما نجده ملائمًا في النظر العربي الموروث الممتد في الحاضر، لتبيّن الطريق الأنجع لمقاربة الموضوع وتحديد اتجاهنا الأكثر ملاءمة لفضاءاتنا الخاصة.

يلاحظ ول كيمليكا أننا حين نستحضر المشهد السياسي التقليدي في الغرب على وجه الخصوص، نتبيّن أن الأفكار السياسية تمتدّ على محور قطباه اليسار واليمين. وبحسب هذه الصورة، فإن الأفراد الذين يجنحون إلى اليسار يؤمنون بالمساواة، وهم بالتالي يأخذون بطريقة ما من الاشتراكية؛ أما الأفراد الذين يقعون إلى اليمين، فإنهم يؤمنون بالحرية، وهم بالتالي يميلون إلى رأسمالية بلا قيود. أما في وسط المحور، فتتموضع طوائف، أبرزها الليبراليون الذين يؤمنون بمزيج غامض مختلط من المساواة والحرية، وهم بالتالي أنصار لرأسمالية معتدلة هي رأسمالية «دولة الرعاية». بيد أن هذا التقدير لواقع الأمر ما عاد اليوم قاطعًا، لأنه من ناحيةٍ يجهل عددًا من المشكلات المهمة، خاصة تلك المتعلقة بضرورة التمييز بين الفضاء الذكوري والفضاء النسائي في الدولة وفي الاقتصاد والمنزل والعائلة، وكذلك ما يتعلق بالمشكلات التي يثيرها المذهب «الجماعتي». والنظريات السياسية التقليدية، يمينًا ويسارًا، تهمل هذه المجالات، أو تزعم أنها لا تثير أي مشكلة ذات صلة بالعدالة أو بالحرية. ومن ناحية أخرى، لا يابّه هذا النظر للسياق التاريخي؛ إذ إن إطلاق أي حكم معياري سياسي لا بدّ أن يستند إلى تحليل التقاليد والممارسات التي تحكم حياتنا التاريخية والاجتماعية، ونحن لن نستطيع أن نفهم الحركة النسوية أو المذهب الجماعتي إذا ظللنا متشبّثين بتقاطب اليمين واليسار.

فضلاً عن ذلك، تستند النظريات المختلفة إلى «قيم مؤسّسة» متباينة؛ فعلة الاختلاف بين اليمين واليسار في شأن الرأسمالية تكمن في أن اليسار يؤمن بالمساواة، بينما يؤمن اليمين بالحرية. ولما كانت قيمهما الإنسانية متعارضة ولا توافق بينهما، فإن الخلافات لا يمكن أن تُحلّ عقليًا. يستطيع اليسار أن يدافع عن القضية التالية: إذا كنت تؤمن بالمساواة فعليك أن تنتصر للاشتراكية؛

مثلما أن اليمين يمكن أن يؤكد: إذا كنت تؤمن بالحرية فعليك أن تكون نصيرًا للرأسمالية. لكن ليس ثمة أي وسيلة لتقديم الدليل على صحة مبدأ المساواة قبالة مبدأ الحرية، والعكس صحيح، لأننا ههنا بإزاء قيم مؤسّسة، ولأنه لا تتوافر أي قيمة أو مقدمة أسمى أو أعلى يمكن أن يحتكم إليها الطرفان المتصارعان. ومهما تعمّقنا في النظر في هذه المسائل، فإنها تبدو لنا غير قابلة للحل لأننا ملزمون بالاحتكام إلى قيم نهائية متصارعة⁽³⁰⁾.

لم تنل التطورات المستحدثة من هذه الرؤية التقليدية؛ إذ إن كل نظرية من نظريات العدالة الجديدة تميل بدورها إلى قيم نهائية مختلفة. فإلى جانب ارتباط المساواة بالاشتراكية، والحرية بالليبرالية، تعتمد النظريات السياسية الجديدة على «قيم نهائية»، كالاتفاق التعاقدي (رولز)، و«الخير العام» (المذهب الجماعتي)، و«المنفعة» (المذهب النفعي)، و«الحقوق» (دوركين)، و«الذكورة» (androgyny) (النسوية). وفي هذه الحالات جميعًا، نحن بإزاء عدد متعاضد من «القيم النهائية» التي لا يستطيع أي دليل عقلي أن يوفق بينها. وذلك من شأنه أن يشكك في إمكان بناء نظرية شاملة جامعة في العدالة. ومع ذلك، فإن السؤال الكبير الذي يثور هو: لماذا يتعين علينا أن نعتمد على نظرية أحادية في العدالة، إذا كان هناك قدر كبير من القيم النهائية التي يمكن لها أن تدّعي تحقيق هذه العدالة؟ يجيب كيمليكا: «ليس ثمة أي شك في أن الإجابة الوحيدة المعقولة عن هذه التعددية في القيم تكمن في أن نهجر فكرة تطوير نظرية 'أحادية' أو 'واحدية' في العدالة. فإن الفكرة التي تعلّق جميع القيم على قيمة عليا تكاد تبدو شكلاً من التعصّب»⁽³¹⁾.

يختلف رونالد دوركين مع كيمليكا في الرأي؛ إذ يؤكد أن جميع النظريات السياسية الحديثة لا تستند فعلاً إلى قيم مؤسّسة مختلفة، وإنما هي تشترك في قيمة نهائية واحدة هي: المساواة، وأن من الممكن رفع التناقضات الظاهرية

Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: Une Introduction*, trad. de l'anglais par Marc (30) Saint-Upéry (Paris: Éd. la Découverte, 1999), pp. 8-9.

Kymlicka, *Les Théories de la justice*, p. 10.

(31)

التي توجد بين نظريات العدالة المختلفة بحيث تفضي إلى هذه الرؤية، وهي أنها جميعًا نظريات في المساواة⁽³²⁾.

لا يعنيني هذا السجال هنا، ولا يهمني أن أستغرق في الدفاع، مع كيمليكا، عن خطأ الاعتقاد أن المذاهب الأخلاقية كلها تستند إلى نواة قاعدية أساسية هي «المساواة»، لأن بعضها صريح صراحةً مطلقة في إنكار هذه القيمة، كالمذهب الليبريتاري مثلاً. وقد أضيف إلى ذلك القول إننا جميعًا نتفق على «أن من يعمل ليس كمن لا يعمل، ومن يبدع ليس كمن لا يبدع»، ومهما كانت مشاعر التعاطف عندنا سامية، فإننا لا نقبل مبدأ الاستحقاق المتساوي لمن يعمل ومن لا يعمل.

يبد أن ما يجدر الوقوف عنده قبل أي أمر آخر، هو أن نفترض ابتداءً أنه ليس لدينا أي نظرية محددة في العدالة، وأنا في صدد البحث عن نظرية «عملية» لنا. حينذاك سيكون علينا أن ننظر في نظريات العدالة المتداولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعيارية، وأن نرى ما الذي «يلائمنا» منها. وفي اعتقادي، لسياقاتنا الخاصة الراهنة، أن ذلك أجدي منهجيًا وواقعيًا من أن أدعي تقليد رولز وإعادة تجربة «الوضع الأصلي» و«حجاب الجهل»، الذائعة الصيت.

إن العمل الذي قام به كيمليكا مفيد في هذا القصد إفادةً بالغة؛ إذ هو يضع يده على أبرز النظريات الكبرى الراهنة في العدالة، في الفكر الغربي المعاصر، وهي عنده ست نظريات: النظرية النفعية، ونظرية المساواة الليبرالية، والنظرية الليبرتارية، والنظرية الماركسية، والنظرية الجماعية، والنظرية النسوية. ولأن القصد هنا تحديد معالم نظرية في العدالة في حدود ديونطولوجيا عربية، ولأن الموروث العربي الإسلامي ممتد فينا مثلما يؤثر فينا الفكر الغربي أيضًا، فإنني أضيف إلى النظريات المتداولة في الفضاءات الغربية - وهي نظريات قابلة

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), pp. 179-183, and (32) «Comment on Narveson: in Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1983), pp. 24-40. <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=3117116&fulltextType=RA&fileId=S0265052500003307>>.

للتداول في فضاءات أخرى - النظرية التي تنحدر إلينا من التراث العربي الإسلامي، أي نظرية المصلحة، لأرى في نهاية الأمر ما الذي يستدعيه حاضرننا السياسي - الاقتصادي - الاجتماعي - الأخلاقي - التاريخي ويتطلبه من بين جملة هذه النظريات، على سبيل «الملاءمة» أو «المناسبة» أو «الجدوى»، اليوم وغداً.

1 - النظرية النفعية

تعني النظرية النفعية (Utilitarianism) باختزال شديد، أن السلوك العادل أو السياسة العادلة أخلاقياً هي التي تنتج أعظم قدرٍ من السعادة لأعضاء المجتمع، أي تعظيم السعادة الإنسانية. النظرية ليست جديدة، إذ هي تمتد جذورها في مذهب اللذة الأبيقوري، لكن الذي بلورها فلسفياً في العصر الحديث جيريمي بنتام وجون ستوارت ميل. وسخرها ممتد في الحياة المعاصرة، المستغرقة في «الاقتصادي»، وجاذبيتها في الغرب، كأخلاق سياسية، مستمدة من وجهين: الأول، أن الغاية التي يتطلع النفعيون إلى تحقيقها - السعادة والرفاهية - ليست مرهونة بوجود الله والنفس أو أي كائن ميتافيزيقي ممكن، فذلك كله لا يدخل في حسابات النفعيين. السعادة، وفقاً لهم، ذات قيمة في حياتنا ويمكن أن تتحقق من دون أن تكون ذات متعلقات دينية أو أخروية. والثاني، أن النفعية ذات سمة «ذرائعية»، بمعنى أن جاذبيتها تنجم أيضاً عن النتائج التي تترتب على ممارستها (Consequentialism)، بمعنى أن تكون هذه النتائج نافعة أو مفيدة أو جالبة السعادة لصاحبها، غير ضارة بالآخرين. وللمنفعة عند النفعيين مفهوم وتعريفات تختلف عند هذا أو ذاك منهم. فبعضهم يذهب إلى أن المنفعة مرتبطة بمذهب اللذة (Hédonisme)، أي «تجربة أو خبرة اللذة أو الشعور باللذة الذي يمثل الخير الأسمى للإنسان، إذ هو الخير الوحيد الذي هو غاية في ذاته والذي من أجله تعدّ كل الخيارات الأخرى وسائل. اللذة هي معيار المنفعة. وبعضهم الآخر يؤكد أن المنفعة هي 'حالة ذهنية' أو عقلية وليست غبطة أو لذة، مثال ذلك خبرة النظم الشعري الذي يولّد حالة ذهنية أو عقلية خاصة باعثة على الرضا أو المتعة دون أن تكون 'لذة حسية'». وآخرون يذهبون إلى أن المنفعة هي «إشباع الخيارات

المفضلة» (satisfaction des preferences) وتعظيمها. وأخيرًا يرى فريق منهم أن المنفعة هي إشباع الخيارات العقلية، أي تلك المستندة إلى معلومات كاملة وأحكام صحيحة، ورفض الخيارات الضالة (المغلوطة) أو اللاعقلية⁽³³⁾.

2 - نظرية المساواة الليبرالية

يدافع عن نظرية المساواة الليبرالية (Liberalism) رولز ودوركين. ونظرية رولز في العدالة تستند إلى الفكرة التالية:

«إن جميع الخيارات الاجتماعية الأولية - الحريات والفرص والدخل والغنى، والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات - ينبغي أن يجري توزيعها على وجه المساواة، إلّا أن يكون توزيعٌ غير متساوٍ لمجمل هذه الخيارات أو لواحدٍ منها، مفيدًا للأقل حظًا»⁽³⁴⁾. في إطار هذه النظرية العامة، يربط رولز فكرة العدالة بالتوزيع المساواتي للخيارات الاجتماعية، مع تعديل مهم. فنحن نعامل الأفراد على قدم المساواة، لا بإلغاء جميع أشكال التفاوت، لكن بإلغاء تلك التي تُلحق حيفًا ببعض الأفراد. فإذا كان بعض التفاوت مفيدًا لكل الناس من حيث إنه يثمر مهارات وقدرات مجدية اجتماعيًا فإنه سيكون حينذاك مقبولًا لدى الجميع. إن التفاوت مقبول إذا كان يزيد من حصتي الأولية العادلة، لكنه ليس كذلك إذا ما كان يجور على هذه الحصة، مثلما هي الحال في النفعية. إن المبادئ التي تحكم هذه النظرية هي التالية:

المبدأ الأول: لكل شخص، من جملة الحريات الأساسية المتساوية، حق مساوٍ بأوسع قدر، لما يحق لجميع الآخرين من هذه الحريات؛

المبدأ الثاني: ينبغي لضروب التفاوت الاجتماعي والاقتصادي أن تُنظَّم على نحو:

- يحقق أعظم النفع للأفراد الأقل حظًا،

Kymlicka, *Les Théories de la justice*, pp. 17-25.

(33)

John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 303.

(34)

- أن تكون متعلقة بوظائف وأوضاع ميسورة للجميع، في أوضاع سِمَتِها المساواة العادلة في الفرص⁽³⁵⁾.

وعند رولز، للمساواة في الحرية الأسبقية على المساواة في الفرص التي هي بدورها ذات أسبقية على المساواة في المصادر والموارد. واللامساواة ليست مقبولة إلا إذا كانت مفيدة للأقل حظاً⁽³⁶⁾. ثم إن توزيع الموارد يظل ضرورياً للانتقال من المذهب النفعي إلى المساواة الليبرالية.

تهدف مقارنة رولز إلى «تقديم فهم للعدالة يعتم ويحمل إلى مستوى أعلى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي المشهورة في الصورة التي نجدها، من بين آخرين، لدى لوك وروسو وكانط»⁽³⁷⁾. والقصد نظرية في العدالة الاجتماعية قائمة على مفهوم للعدالة التوزيعية بين أفراد المجتمع. ونقطة الانطلاق هي ملاحظة تناقض المصالح بين المواطنين في كل مجتمع، حيث إن الأفراد ليسوا حياديين في أمر الطريقة التي يجري بها توزيع ثمار مشاركتهم، فهم جميعاً يفضلون القدر الأعظم من المنافع على القدر الأقل. ويترتب على ذلك أننا «في حاجة إلى مجموعة من المبادئ للاختيار بين التنظيمات الاجتماعية المختلفة التي تحدّد هذه القسمة للمنافع». «هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية التي نتبّه إليها أرسطو في مفهومه للعدالة التوزيعية، أي المثال الذي بفضلته تعني العدالة أن يعطى كل شخص ما هو حق له».

يؤكد رولز أننا إذا ما أردنا أن نضمن العدل، فإن علينا أن نحترم مبدأ «الاستقلال المطلق» للفرد، والاختلاف أو التمييز بين الأفراد، لأن «كل شخص يمتلك حرمة مستندة إلى العدل الذي، حتّى باسم سعادة مجموع المجتمع، لا يمكن انتهاكه». لذلك هو (كانط) يتابع مؤكداً أن «مبادئ العدل (ينبغي أن تُبيّن)

John Rawls: «The Basic Liberties and their Priority», in: John Rawls, *Political Liberalism*, (35)
The John Dewey essays in philosophy; no. 4 (New York: Columbia University Press, 1993-1996),
p. 291.

Kymlicka, *Les Théories de la justice*, pp. 64-66.

(36)

Rawls, «The Basic Liberties», p. 11.

(37)

في البنية الاجتماعية القاعدية عن رغبة البشر في أن يعاملوا بعضهم بعضًا من حيث هم غايات في ذاتها، لا من حيث هم وسائل». في هذا المنظور، يؤكد رولز ابتداءً: «في نظرية العدالة بما هي إنصاف، مفهوم العدل سابق على مفهوم الخير»، وحقوق المواطنين تتمثل في ثلّة من «الحريات الأساسية التي يتمتع بها الجميع على قدم المساواة»⁽³⁸⁾، لكنها حريات تلتزم عدالة توزيعية تنكر لها النظرية النفعية اللامساواة.

3 - نظرية الحرية الليبرتارية

تمثل نظرية الحرية الليبرتارية (Libertarianism) تجذيرًا لليبرالية، أو ليبرالية مسرفة أو مغالية، وأصحابها يدافعون عن «السوق الحرة» ويدعون إلى تحديد تدخل الدولة في السياسة الاجتماعية، وإلى تعزيز الحقوق الشرعية للملكية، من حيث إن للأفراد الحق في التصرف الحر في ممتلكاتهم بغض النظر هل يترتب على ذلك زيادة أو نقصان في الإنتاجية. فليس للدولة الحق في التدخل في آليات السوق حتى لو كان القصد زيادة الفاعلية. ومثلما يقول روبرت نوزيك: «للأفراد حقوق، وثمة بعض الأشياء التي لا يستطيع لا الفرد ولا المجتمع القيام بها (من دون أن يطاول ذلك اغتصاب حقوقهم)». ولما كان للأفراد حق التصرف في ممتلكاتهم على النحو الذي يرونه، فإن كل تدخل من جانب الدولة هو في منزلة «أشغال شاقة»، إذ هو لا يخرق مبدأ الفاعلية، وإنما حقوقنا الأخلاقية الأساسية⁽³⁹⁾. والليبرتارية تقوم على المبادئ التالية:

- التبادل التجاري الحر الشامل،

- المنافسة المطلقة،

(38) انظر عرضًا دقيقًا لنظرية رولز في: Quentin Skinner, «On Justice, The Common Good and the Priority of Liberty», in: Chantal Mouffe, ed, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community, Phronesis* (London; New York: Verso, 1992), pp. 211-224.

الترجمة الفرنسية: Quentin Skinner, «Sur La Justice, Le bien commun et la priorité de la liberté», dans: *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1997), pp. 209-225.

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, [1974]), p. 9.

(39)

- تذبذب الأجور بلا حدود،

- دولة الحد الأدنى،

- الحياد الأخلاقي أو عدم الاكتراث الأخلاقي.

كيف يقوم الليبرتاريون بالربط بين العدل والسوق؟ في «نظرية الحقوق الشرعية للملكية» لدى نوزيك، إبانة عن هذه المسألة على النحو التالي: إذا انطلقنا من الفرضية القائلة إن لكل فرد حقاً مشروعاً في الأشياء التي هي في حيازته، فإن توزيعاً عادلاً يتمثل حينئذ، بكل بساطة، في كل توزيع ينتج من المبادلات الحرة بين الأفراد؛ وكل توزيع يجري بثمرة تحويلات ومبادلات حرة، بدءاً من وضع عادل، هو نفسه عادل. وإن فرض أي رسوم (ضريبة) على هذه المبادلات خلافاً لإرادة المواطنين هو أمر ظالم، حتى لو كانت هذه الرسوم تُستخدم للتعويض عن التكاليف الإضافية التي يمكن أن يكون ضحاياها الأفراد الذين يعانون إعاقات طبيعية لا يد لهم فيها، لأن الرسم (الضريبة) الشرعي الوحيد هو ذلك الرسم الذي يُستخدم في اقتطاع الموارد الضرورية للحفاظ على المؤسسات القاعدية الضرورية لحماية نظام التبادل الحر (الشرطة والقضاء). وبدقة أكبر، تستند نظرية حقوق الملكية عند نوزيك إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

- مبدأ التحويل: ما يُكتسب بحق يمكن نقله بحرية؛

- مبدأ الكسب الأولي العادل الذي يفسر، في الأصل، الطريقة التي أمكن فيها أن يحصل الأفراد على الممتلكات التي يمكن أن يجري نقلها موافقة للمبدأ السابق؛

- مبدأ تصحيح المظالم الذي يفسر الطريقة التي يمكن بها التصرف في الممتلكات التي جرى اكتسابها أو نقلها ظلماً.

إذا ما اعتبرنا هذه المبادئ الثلاثة معاً، فإن ذلك يعني أنه إذا كانت ممتلكات الأفراد مكتسبة بحق، فإن صيغة التوزيع العادل تكون التالية: «من كلٍّ بحسب ما

يختار، ولكلٍّ بحسب ما اختير له⁽⁴⁰⁾. وجماع نظرية حقوق الملكية عند نوزيك «أن دولة دنيا (Minimal State) مقتصرة، على نحوٍ وثيق، على وظائف الحماية من العنف، والسرقة، والاحتيايل (الضريبي)، وعلى ضمان احترام العقود، هي دولة ذات أساس مسوّغ. وكل توسع لاحق في وظائف هذه الدولة من شأنه أن يعتدي على حقوق الأفراد في ألا يفعلوا بعض الأشياء، هو أمر لا مستوّغ له⁽⁴¹⁾. ويترتب على ذلك أنه لا مجال لأي تدخّل من جانب الدولة في قضايا التربية والصحة والمواصلات، وإصلاح الطرق أو الفضاءات الخضراء؛ إذ إن الالتزام بهذه المؤسسات يتضمن ضرائب قسرية على بعض المواطنين، رغمًا عن إرادتهم، وخرقًا لمبدأ التوزيع العادل وفقًا لنوزيك⁽⁴²⁾.

باختصار شديد، يتفق الليبرتاريون - ميلتون فريدمان، وفريدريك فون هايك وروبرت نوزيك - على الدفاع عن ثلاث قضايا أساسية: الحق الطبيعي في الحرية، والإطلاق الأقصى للسوق ولنظامه التلقائي، والنضال في وجه الفلسفة التدخلية للدولة، ومناهضة جميع الاهتمامات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وبفكرة المساواة والعدالة التوزيعية (القسم الثاني من كتاب فون هايك: القانون والتشريع والحرية، عنوانه: سراب العدالة الاجتماعية). وبالطبع يمثل مبدأ الحرية، من حيث هو حق طبيعي مطلق لا يجوز المساس به، نقطة الارتكاز الأساسية في الدفاع المسرف عن الملكية الخاصة وفي إشهار «حرب صليبية» على مبدأ العدالة الاجتماعية وعلى «الليبرالية المساواة» التي مثلها رولز ودوركين⁽⁴³⁾.

4- النظرية الماركسية

شهدت هذه النظرية في العقود المتأخرة اجتهادات ومواقف متباينة، أبرزها اثنان: الموقف الأول يشكك في فكرة العدالة نفسها، ويرى أن الشيوعية تمثل

Nozick, p. 16.

(40)

Nozick, p. 9.

(41)

Kymlicka, *Les Théories de la justice*, pp. 112-113.

(42)

(43) لمزيد من الإحاطة بالفلسفة الليبرتارية، انظر: جدعان، في الخلاص النهائي، ص 173 -

«تجاوزًا» لمشكلة العدالة، ويؤكد أن العدالة ليست إلا «فضيلة تصحيحية»، هي رد على قصور في الحياة الاجتماعية؛ والموقف الثاني يجاري الحرص الليبرالي على العدالة، لكنه يرفض الاقتناع الليبرالي بأن العدالة تتوافق مع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وكلا الموقفين يشجب «الاستغلال» ويؤكد أن الملكية الخاصة هي أداة للاستغلال، وعند بعضهم علة للاغتراب. ومعلوم أن ماركس يقول: «إن نظرية الشيوعيين يمكن أن تلخص في عبارة واحدة: إلغاء الملكية الخاصة». وهذه ليست مقبولة إلا لأغراض الاستخدام الشخصي، مثلما هي الحال في الثياب والأثاث والأدوات المنزلية أو الترفيه، وليس لها أي حق أخلاقي ولا أي حق في السيطرة على وسائل الإنتاج، وهي مما ينبغي أن يكون ملكًا للمجتمع وللتخطيط الاقتصادي القومي. إن «ديمقراطية المالكين» التي يتكلم عليها رولز غير عملية واقعيًا. والمساواة العادلة ينبغي أن تتخذ شكل التمتع المتساوي بالخيريات والموارد العامة، لا شكل التوزيع المتساوي للخيريات الخاصة⁽⁴⁴⁾.

5- النظرية «الجماعية»

تنهض النظرية الجماعية (Communitarianism) بصورة خاصة في وجه الليبرالية و«حيادية الدولة»، وتجنح إلى سياسة «الخير العام». وبحسب هذه النظرية، يتميز المجتمع «الجماعي» بفهم جوهرى للحياة السعيدة أو الهائلة؛ فهم يحدد «شكل حياة الجماعة». وفيها، بدلًا من أن يطلب من الخير العام التكيف مع مختلف «الخيارات التفضيلية الفردية»، فإنه هو الذي يقدم المعيار الذي يسمح بتقييم هذه الخيارات وضبطها وتوجيهها. والدولة الجماعية يمكنها، بل عليها، أن تشجع الأفراد على أن يتبنوا تصورات للخير موافقة لنمط حياة الجماعة، وأن ينهضوا في وجه تصورات الخير التي تضاده. بهذا المعنى يبدو المجتمع «الجماعي» مجتمعًا مثاليًا يطلب الكمال، ويضع سلمًا قيميًا لأنماط الحياة المختلفة. وفيما يشدد الليبراليون على مبدأ «تقرير المصير

Kymlicka, *Les Théories de la justice*, p. 188.

(44)

الذاتي»، يرفض الجماعتيون هذا المبدأ. ومعلوم أن المفهوم الليبرالي للهوية الشخصية يقوم على أن الأفراد أحرار في أن لا يتبنوا الممارسات الاجتماعية السائدة، وعلى أن هويتهم تالّيا، لا تتحدد في ضوء هذه العلاقة الاقتصادية أو الدينية أو الجنسية أو تلك، إذ إنهم أحرار في نقد هذه الروابط أو رفضها.

إن الأنا، مثلما يرى كانط، سابق في الوجود على مختلف العلاقات الاجتماعية والأدوار المحددة، وهو جدير بأن يضع هذه العلاقات خارج وضعه الاجتماعي ويخضعها لأحكام العقل. أمّا الجماعتيون، فإنهم يرون أن هذه النظرة إلى الهوية الشخصية غير صحيحة، إذ هي تجهل أن «الأنا» «متجذر» و«متموضع» في داخل الممارسات الاجتماعية القائمة، وأنا لا نستطيع دوماً أن نضع «مسافة» بيننا وبينها أو أن نستقلّ عنها. لذلك ينبغي أن تُعدّ جميع أدوارنا وعلاقاتنا الاجتماعية، أو على الأقل بعض هذه الأدوار والعلاقات، معطيات سابقة على كل تداول شخصي. ومعنى ذلك أن ممارسة حق تقرير المصير الذاتي تجري من خلال هذه الأدوار الاجتماعية، لا بعيداً عنها ومن خارجها. وعلى الدولة أن تشجع وتعمّق هذا التجذر والتعلق بالجماعة. إن الحرية التي يني عليها الليبراليون لا بد أن تكون، في رأي تشارلز تايلور، «متموضعة»، ويكون الأنا الذي يمارس حريته مُقَصِّياً جميع العقبات والعراقيل الخارجية، ولا يتمتع بأي سمات أو خصائص ذاتية، وهو بلا هدف محدد، وفارغ من أي معنى⁽⁴⁵⁾. ويذهب الفريق الأغلب من الجماعتيين إلى القول إنه يتعذر علينا أن «نختار» أو أن «نرفض» علائقنا بالجماعة التي ننتمي إليها، ونحن لا نملك إلا أن نكتشف في الحياة ارتباطنا الوشيع بها وبالساق الثقافي.

يأخذ الجماعتيون على الليبراليين أنهم يهملون الشروط الاجتماعية الضرورية للتلبية الحقيقية لمنافعنا ورغباتنا. ويؤكد تايلور أن النظرية الليبرالية تستند إلى نزعة «ذرية» يُشخّص فيها الأفراد باعتبارهم مكتفين بذواتهم ويتحركون في حالة استقلال تام عن أي «رباط اجتماعي»، ولكن تايلور يؤكد

أن «السياق الجمعي» أو «البيئة الاجتماعية» ضروري للحياة الطيبة في المجتمع، وأنه يتمتع تمامًا عن تحقيق تقرير المصير الذاتي خارج الإطار الاجتماعي. لذا ينبغي هجر «الحياد الليبرالي» و«الأنا الليبرالي غير الملتزم»، والتعلق بسياسة «الخير العام» والشروط الاجتماعية الضرورية لتحقيق المصير الذاتي والحياة الطيبة في الجماعة وبالجماعة⁽⁴⁶⁾. وينطوي ذلك كله على ربط العدل بالخير.

6 - النظرية النسوية

إن النظرية النسوية (Feminism) هي، كبقية النظريات الأخرى، ذات نزعات متعددة؛ فثمة النسوية الليبرالية، والنسوية الاشتراكية، والنسوية الليبرتارية، وغيرها، لكن هذه النزعات جميعًا تتضافر في الاعتقاد بضرورة «إلغاء تبعية النساء»، والتعلق بمبدأ «المساواة» بين الجنسين، ونبذ التمييز والخضوع القانوني لسلطة الرجل بسبب «الوضع البيولوجي» أو «الطبيعة» التي تضع المرأة في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل وتقيم بينهما «اختلافًا» أو «فرقًا» يسوّغ المعاملة غير المتساوية، وبالتالي غير العادلة بينهما. و«تبعية» النساء في الفلسفة النسوية هي نتيجة الهيمنة الذكورية التي تعتبر عن نفسها في التوزيع غير المتساوي للمنافع الاجتماعية، وفي الإجحاف المنظم في حق النساء. ويقترن بمفهوم التبعية والهيمنة أو السيطرة، مفهوم التمييز بين المجال العام والمجال الخاص وما يتعلق به من التوزيع غير المتساوي للعمل المنزلي والعلاقة بين المسؤوليات العائلية والمسؤوليات المهنية. إذ يجري إقصاء النساء في حقل (الخاص) أي المنزل، ويستقلّ الرجل بالمجال (العام) وحقوقه المختلفة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. إلخ، معزّزًا الاعتقاد أن «الطبيعة» هي التي تفرض ذلك، وأن الرجل وحده هو الذي يصلح للقيام بوظائف المجال العام. وقد ترتب على هذا الإقصاء، التمييز بين

Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers; 2 (Cambridge; (46) New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 190-191; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, [n. d.]), pp. 207-215, and Michael Walzer, «La Critique communautarienne du libéralisme», dans: *Libéraux et communautariens*, pp. 311-336.

«أخلاق الرجال» و«أخلاق النساء»، وهو تمييز عدته بعض النسويات أسطورة ثقافية ولا أساس تجريبيًا له. وهو تمييز يثير التقابل التقليدي بين النظرية الذكورية التي يؤكد أصحابها أن استعدادات المرأة «حدسية» توافق المجال الخاص، والنظرية النسوية الحديثة التي تؤكد أنها ذات طبيعة عقلية مفتوحة على المجال الكوني العام.

ولّد هذا السجال تبلور تصورين أخلاقيين يعبران، في رأي كيمليكا، عن تيارين لا يمكن التوفيق بينهما: أخلاق الاهتمام والرعاية (Caring/Sollicitude)، وأخلاق العدالة. الأولى تشدد على تنمية الاستعدادات الأخلاقية، والثانية تشدد على تعلّم المبادئ الأخلاقية؛ الأولى تبحث عن أجوبة ملائمة للحالات الخاصة، والثانية تريد حل المشكلات وفقًا لمبادئ شاملة؛ الأولى تنشّد احترام الحقوق والإنصاف، والثانية تحرص على المسؤوليات والروابط الشخصية. بتعبير آخر: أخلاق العدالة تشدد على احترام الحقوق، أمّا أخلاق الاهتمام فتوجّه إلى المسؤولية والتعاطف بإزاء الآخر من حيث هو مساوٍ⁽⁴⁷⁾.

تلك هي أبرز نظريات العدالة في الفكر الغربي المعاصر. ثمة بكل تأكيد منظورات أخرى للموضوع، مشتقة من هذا المنظور أو ذاك، أو قريبة من هذه النظرية أو تلك، كتلك التي لها صلة وشيجة بالمنظور الليبرالي أو بالمنظور الجماعتي، أو تلك التي تعرض مسألة العدل والعدالة الاجتماعية في علاقتها بفلسفة «الاعتراف»، مثلما نجد عند أكسيل هونيث وبول ريكور ونانسي فرازر⁽⁴⁸⁾، لكن ما عرضت له في الصفحات السابقة يبدو لي وافيًا بالمقصود في سياق هذا البحث.

يبد أن هذا المقصود لن يستوفي حقوقه من دون استحضار المعطى العربي

Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, pp. 255-308.

(47)

ولمزيد من الاطلاع على الفلسفة النسوية الغربية، انظر: خديجة خليل العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، تقديم ناصفة نصار (بيروت: بيسان، 2005).

(48) الزواوي بغوره، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية،

تقديم فهمي جدعان (بيروت: دار الطليعة، 2012).

الذي انطوى عليه موروثننا التاريخي، واعتباره في النظر إلى جانب الرؤى الغربية المتداولة، للإبانة عما يمكن التوجيه إليه في مسألة العدالة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

في حدود مقاربتنا المسألة، يبدو لي بوضوح تام أن أصناف العدل التي ينطوي عليها هذا الموروث، والتي تستحق في اعتقادي أن تكون موضوع اهتمام واعتبار ومضاهاة، قبالة أو بمحاذاة، نظريات العدالة الغربية المتداولة اليوم، تقع في حقل العدل السياسي والاجتماعي. ذلك أن «العدل الكلامي» و«العدل الفلسفي» يخرجان من دائرة الاهتمام المشخص المباشر الحالي، فضلاً عن أن الأول منهما يجنح نحو الميتافيزيقا، بينما يلحق الثاني بالفلسفة الأخلاقية الأكسيولوجية الغائية. والمطلوب الاستجابة لنداء الواقع المشخص: الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ولمطلب المسؤولية والواجب، أولاً وآخرًا، وقصدًا للضبط والتحديد والفاعلية.

بالطبع، يمكن أن يؤكد فريق من المفكرين - أو بصورة أدق من الدعاة الدينين - أن «العدل الشرعي» الذي يلتزم أحكام الشريعة الإسلامية هو وحده الذي يضمن العدل بين الناس، لأن الله، مبدأ هذا الشرع؛ فالله العادل أعلم من البشر بما هو حق وخير وعدل لهم. وهذا «التدخل» يَشْخَصُ اليوم في جملة أقطارنا العربية بقوة وحِدَّة. والمشروع الذي يسعى «الإسلاميون السياسيون» إلى إنفاذه ينطوي على الاعتقاد الجازم بأن «العدل الشرعي»، أي أحكام الشريعة الإسلامية، هو طريق الخلاص. ويكفي أن نلاحظ أن أغلبية الأحزاب الإسلامية السياسية الكبرى تجعل من لفظ «العدالة» علامة على نفسها: ففي تركيا: العدالة والتنمية؛ وفي مصر: الحرية والعدالة؛ وفي المغرب: العدالة والإحسان... وبالطبع الدعوى الأساسية التي تقوم عليها هذه الأحزاب، في ضوء الاسم الذي يرمز إليها، هي تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وأن هذه الأحكام تحقق العدل والرفاهية.

إنني أدرك تمام الإدراك أننا نتحرك هنا على أرض غير صلبة، وأننا نشهد على هذه الأرض تقابلًا صريحًا بين منظورين مترافعين: منظور الإسلاميين،

ومنظور الليبراليين. بين هذين المنظورين يعاني «القانون»، وتعاني «الدولة» ودستورها، ويعاني المواطنون أشد ضروب العنت والتوتر والقلق. ولأن المجتمعات العربية الآن دخلت أو أدخلت في ما يمكن أن أسميه «مختبر التجربة الإسلامية الوظيفي» - لأن هذا، في تقديري، ما يصنعه الغرب اليوم لغايات لا أخوض فيها هنا - فإنني لن «أولّي الأدبار» من المشكلة، وسأقف منها الموقف التالي الذي هو موقف «منهجي» لا «مذهبي» أو «عقيدي»:

في عالمنا العربي المسكون - بمسلميه ومسيحييه - بعبق الدين وسحره، وأحكامه وغاياته، وبأوامره ونواهيه، ووعوده ووعيده، وعلائقه ومتعلقاته، وفهومه ومفاهيمه، وطرائق مقاربتة وضروب ممارسته.. إلخ، لا نستطيع أن نضع الدين بين قوسين، ولا نستطيع أن ندير له ظهورنا، أو أن نسخر منه ونقطع معه ونقصيه من حياة المجتمع ومساره ومصيره. فهو «معطى» مباشر، مشخص، ذو بأس وقوة شديدين عند قوم، طيب رحيم عند قوم آخرين، لأنه «محكم» في وجهه، «متشابه» في وجوهه، ولأن المتمثل للدين يتمثله وفق «طبيعة ذاته» وما تنطوي عليه من قاع وجداني أو عقلي أو تراثي أو غير ذلك. وليست المسألة في قبول الدين وأحكامه أو عدم قبولهما، وإنما هي في طريقة فهمنا للدين ولمضامينه. والقضية المنهجية الكبرى هي التالية: هل تتمثل الدين تمثلاً «ذرياً»، بمعنى أن نتصلّب عند مفرداته مجردة أو منتزعة من (مجموعه)؟ أم تتمثله تمثلاً «كلياً»، أو «هولستياً»، أعني في «مبادئه العامة» و«مقاصده النهائية»؟ ويتعلق بهذا النظر المنهجي: هل نقرأ النص الديني «على ظاهره»، أي وفق دلالاته المادية الحسية الحرفية، أم نفترض أن ظواهر النص حافلة بما هو «حمال للوجوه»، متشابه، وأن التأويل وإعادة قراءة النصوص هما المنهج الذي ينبغي أن يُتبع في مقارنة النص وفهمه وإنفاذ مضمونه؟

لا أتردد في المسألة؛ فأنا أعتقد أن المنهج الهولستي التأويلي هو الذي ينبغي أن يُتبع، وأن المبادئ والمقاصد هي التي ينبغي أن تُطلب، لا في موضوع العدالة فقط، وإنما في جميع الموضوعات الأخرى أيضاً. لذلك كانت نظرية «المصلحة» التي نوه بها فقهاء المقاصد هي التي ينبغي الوقوف عندها من جملة الموروث

العربي الإسلامي، ومضاهاتها بجملة النظريات الغربية في العدالة. وهذا التقاطع أو «التضايغ» ضروري لأننا لا نعيش وحدنا في هذا العالم. ونظرية المصلحة نظرية تتوخى الخير العام، وهو مبدأ قرآني صريح، يشتق من مقصد الشريعة في ضمان مصلحة الجماعة وحسن أحوالها. والأصل فيها فعل الخير وتجنب الشر، أو جلب منفعة ودرء مفسدة؛ أي مصلحة العباد في العاجل والأجل.

معلوم أن فقهاء المقاصد القدامى - خاصة الشاطبي والقرافي - جعلوا هذه المقاصد في أقسام: الضرورية والحاجية والكمالية، وأنهم شددوا على الضروريات منها، وحصروها في حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، لكن المحدثين توسعوا فيها بحيث أضافوا إليها ثلثة من قيم الحدائنة وحقوق الإنسان.

هذه النظرية في «المصلحة» هي نظرية الخير العام. ومع أن القرافي والشاطبي يتعلقان بمنهج «نصي» في فهم هذه النظرية وفي تطبيقها، فإن آخرين، كالخروصي والعز بن عبد السلام ونجم الدين الطوفي وغيرهم، يؤسسونها على العقل. وقد مر قول بعضهم إنه حيثما «ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق (...)» فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها..» حتى أن الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (716هـ/ 1316م) ذهب إلى تقرير القول إنه إذا ما تناقضت المصلحة مع النصّ (الديني) فإنه يجب تغليب المصلحة، لأنها المقصد النهائي للتشريع. وفي العصر الحديث، ذهب الطاهر بن عاشور إلى أن المصلحة ينبغي أن تكون أساساً لجميع الأحكام القانونية⁽⁴⁹⁾.

(49) انظر مادة (مصلحة) في: م. ت. هوتسما [وآخ.]، دائرة المعارف الإسلامية، تحقيق زكي خورشيد [وآخ.] [الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، د. ت.].؛ مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (القاهرة: دار الفكر العربي، 1954)، ومحمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: مكتبة الاستقامة، 1946)، ص 63، والأدبيات في الموضوع كثيرة.

لكن، هل تهدف الشريعة بالدرجة الأولى إلى حماية مصالح الأمة المشتركة، أم تهدف إلى حماية المصالح الفردية؟ في المسألة المركزية هنا، أي مسألة الملكية، وفي ضوء التسليم بأن الله هو مالك كل شيء، وأن للإنسان حقّ التمتع بالملكية أو الحيازة، تقابل فريق الفقهاء الأخذين بجماعية حيازة الملكية، وفريق الفقهاء الذين وقفوا إلى جانب توزيع الملكية وحق الفرد في اكتسابها ونقلها من شخص إلى آخر.

لكن مبدأ الملكية الخاصة هو الذي انعقد الإجماع عليه بقيود. ومع ذلك، فإن الأولوية ظلت تقدّم المصلحة العامة أو الخير العام، بحيث إنه إذا تعارضت المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، ينبغي أن تخضع الأولى للثانية.

أخلص من ذلك إلى أن نظرية «المصلحة» و«الخير العام» تفرض أحكامها في جميع الحقوق الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والقانونية. ومع أنها، في منطلقاتها الأساسية ذات «بذور دينية»، فقد خضعت لتطوير جوهري جعل منها نظرية «إنسانية» خالصة يمكن البناء عليها، كلياً أو جزئياً، في تشكيل نظرية عربية معاصرة في العدل.

النفعية، والمساواة الليبرالية (أو الليبرالية)، والليبرتارية، والجماعية، والماركسية، والنسوية ... هي إذا النظريات التي تشخص قبالة المجتمعات العربية وتمثل لها هذا الخيار أو ذاك، إن لم تكن ثمة خيارات أخرى.

لا شك في أن «الاقتصادي» يحكم ويجور ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة. ولكي يستقيم العدل في عالم كهذا، تبدو المساواة أفضل الردود الملائمة. وهي تبدو كذلك على وجه الخصوص في جملة أقطار العالم العربي. بيد أن «الاقتصادي» ليس هو الحاكم الأوحده. فثمة العامل الثقافي والعامل الديني الصاعد صعوداً عظيماً والعامل القومي والعامل السياسي والعامل القانوني. ثم إن الأقطار العربية، على الرغم من عوامل التجانس ومقومات الهوية، ليست متماثلة في كل شيء، والفروق الثقافية شائعة هنا وهناك. ولا يخفى وجود هوة اقتصادية سحيقة تفصل بعض بلدانه عن بعضها

الآخر، وتباعد الموارد والثروات وتفاوتها هنا وهناك. والفقر بل العوز، سمة صارخة من سمات بعض المجتمعات العربية، وتوزيع الثروة في جميع الأقطار العربية غير عادل. ويؤكد لنا الاقتصاديون والاجتماعيون والمفكرون السياسيون والقانونيون - وهذه وجوه تحتاج إلى بحث معمق واستقصاء واسع، وهي ليست مما يقدر صاحب هذا البحث على النهوض به - أن المظالم وقائع بديهية لا يملك أحد أن ينكرها أو أن يقلل من شأنها، وأن علاجها لا يمكن أن يتحقق إلا بالعدل.

لكن، أي عدل؟

خاتمة

في فضاءات الديمقراطية الغربية الأوروبية والأميركية، وعلى الرغم من الظفر الكبير الذي حققته الرأسمالية المعززة بنظام عولمي اقتصادي - لكنه يعاني منذ أعوام آفات مستحكمة - لم ينجم أي إجماع على الفلسفة التي يمكن الزعم أنها الطريق الأمثل لتحقيق العدالة. وقد ظهر جلياً أن العقل الغربي ذهب مذاهب مختلفة، سبقت الإشارة إليها. كما ظهر أن أتباع هذه المذاهب قد تصلّبوا عند أحادية مسرفة تنصب لكل مذهب «قيمة مؤسّسة» نهائية لا تسمح بالتلاقي مع القيم المؤسّسة للمذاهب الأخرى. فالخلاف بين النفعيين والليبرالية رولز قاطع، والتناقض بين المساواتيين والليبراليين جذري، والمخاصمة بين الجماعتيين والليبراليين مشهودة، لكن من المؤكد أن ثمة تقارباً يمكن أن يحدث بين أكثر من نظرية عند بعض المبادئ أو القيم الأساسية في هذه النظرية أو تلك. فليس ثمة شك في أن هناك جنوباً أغلياً إلى مبدأ تعليق العدل على المساواة، في هذا الشكل أو ذاك. ويمكن القول أيضاً إنه على الرغم من التقابل التقليدي بين الخير العام والفردانية، فإن النفعيين والليبراليين التكافليين والجماعتيين - والماركسيين أيضاً - يسلّمون بأهمية الخير العام وضرورته لسعادة المجتمع.

مع ذلك، ليس علينا أن نقارب المسألة بإطلاق من أبواب الفضاءات

الغربية، على الرغم من التأثيرات التي تدرك أجواءنا، لأن للمجتمعات العربية أوضاعها الخاصة المختلفة، ولأن امتداداتها التاريخية في الحاضر تشكّل وعيًا مختلفًا، ولأن المعطيات الثقافية والدينية والأخلاقية والفقهية أو القانونية، والأوضاع التاريخية، تفرض أحكامًا ورؤى واعتبارات لا تجري مجرى المعطيات الغربية والأميركية. لذلك، ينبغي أن نتأمل في مسألة العدل في حدود المعطيات العربية التاريخية والراهنة لا في حدود المعطيات الغربية وتفصيلات المذاهب التي جرى تداولها ومناقشتها هناك، مقدّرين أيضًا أن النوى القاعدية لنظريات العدالة الغربية التي نوهت بها، تشخص بطريقة أو بأخرى، في المجال الاجتماعي والإنساني العام لا في المجال الغربي فقط.

أفترض أن المعطيات الأساسية للثقافة العربية والإسلامية التقليدية والحالية ماثلة، بصورة أو بأخرى، في أذهاننا وفي عاداتنا وممارساتنا وتطلعاتنا. وهي إن لم تكن شاخصة على نحو علمي «وضعي» وعقلي دقيق، فإنها بكل تأكيد شاخصة في إهاب حدس عقلي مباشر أو في رغباتنا وإراداتنا ومطامحنا الحيوية. في حدود هذه المعطيات سأراجع «القيم المؤسّسة» النهائية لجملة نظريات العدالة الشاخصة التي عرضتها في هذا القول.

بادئ الأمر أن ثمة نظريات بانية لعدد من المذاهب، لا نملك إلا أن نضعها بين قوسين ونخرجها من السياق، إمّا لأنه جرى تجاوزها واقعياً في بيئاتها الأصلية وسواها، وإمّا لأنها لا توافق المعطيات الثقافية العربية، وإمّا لأنها مناهضة أصلاً لمفهوم «العدالة الاجتماعية» المنشود.

وفقاً لهذا الاعتبار، أستطيع أن أقول إنه يتعذر الجنوح إلى النظريتين الليبرتارية والماركسية؛ الأولى لأنها تنكر مفهوم العدالة أصلاً وتمثّل، وفق تعبير بورديو، داروينية جديدة، والثانية بسبب المبدأ المساواتي المطلق (égalité) الذي تتبناه، فضلاً عن المنطلقات والقواعد الفلسفية التي لا تجد اليوم آذاناً صاغية لها في الفضاءات العربية، وذلك على الرغم من قوة بعض الأفكار الأساسية التي تنطوي عليها وسدادها، وعلى الرغم من استمرار حضورها في أوساط بعض المثقفين والحركات السياسية.

ما الذي يتبقى ممّا يمكن التعويل عليه، بشكل أو بآخر؟

النفعية أولاً. لكن ما الذي يستحق الأخذ به منها؟ أم أنها يمكن أن تكون صالحة للإنفاذ جملة وتفصيلاً؟ إن الغاية الجوهرية التي تطلبها «النفعية» هي، مثلما ذكرنا، تحقيق أعظم قدر من السعادة لأفراد المجتمع. وهذه بكل تأكيد غاية سليمة ومطلوبة، فما من إنسان إلّا ويطلب السعادة، لكن أي سعادة؟ إذا كان المقصود سعادة دنيوية منبّئة الصلة عن الله وعن حياة النفس أو الإنسان بعد الموت، فمن المؤكد أن النفعية بهذا المعنى لن تكون ملائمة لمجتمعات عربية يحتل فيها «الديني» مكانة جليلة. وتزداد أسباب انعدام الملاءمة إذا ما كانت المنفعة مرتبطة بمطلق مبدأ اللذة الحسية وبالفردانية «الذرية» الأنانية. صحيح أن «المؤمنين» أنفسهم يوجهون حياتهم اليومية بمعيار «حساب الحسنات والسيئات»، ويجهدون في فعل أكبر قدر من الحسنات للحصول، في الآخرة، على أعظم قدر من النفع المائل في السعادة الأخروية، لكن هذه النزعة «النفعية» لا تنحصر، مع ذلك، عند الجميع في فردانية أنانية مطلقة، لأن «الأفعال الحسنة» التي يحرص المؤمنون الاتقياء على القيام بها وعلى كسب حسناتها، لا تستحق أن تكون أفعالاً حسنة إلّا إذا اقترنت بالنية الخالصة المتجهة إلى فعل الخير للآخرين، أي إلى توخي الخير العام. أمّا إذا كان المقصود منها أفعالاً «شكلانية» تقصد «الريح» الخالص، أي «ربح الجنة» بغض النظر عن المنفعة التي تمتد إلى الآخرين - مثلما يمكن أن يشاهد عند كثيرين - فإنها تفقد معناها وقيمتها بكل تأكيد. فالعدالة القائمة على طلب المنفعة المفضية إلى السعادة هي عدالة مشروعة، لكنها تفقد شرعيتها إذا ما التزمت فردانية مستغرقة في اللذة الذاتية - حسية أو عقلية أو وجدانية - أو في المنفعة الأنانية، غير آبهة للخير العام.

المنفعة خير يطلبه كل الناس، وهو خير طبيعي، لكن حتى يكون عادلاً يجب أن يقترن بفضيلة «الاعتدال» التي تكلم عليها فلاسفة اليونان وأقرّها الوحي الديني، ويجتنب الفردانية الأنانية والنرجسية الذاتية، ويتوخى السعادة والخير للمجموع العام أيضاً.

هل تساهم فلسفة (الحرية) الليبرالية في تشكيل «مركب العدالة» الملائم؟ بكل تأكيد في الحقلين الأساسيين: الحقل الاقتصادي والحقل السياسي، أي في ما يطلق عليه «العدالة الاجتماعية». وليس ثمة ريب في أن تصور رولز وأقرانه للعدالة يصلح لأن يكون دعامة أساسية من دعائم العدالة في سياق عربي. ومبدأ المساواة الذي يقترن هنا بالعدالة اقتراناً تأسيسياً، هو مبدأ جوهري من مبادئ تحقيق هذه العدالة، والفكرة التي يدافع عنها رولز في قوله إن جميع الخيارات الاجتماعية الأولية - الحريات والفرص والدخل، والثروة واحترام الذات - ينبغي أن توزع على وجه المساواة، إلا أن يكون توزيع غير متساو لمجمل هذه الخيارات أو لواحد منها مفيداً لمن هم أقل حظاً. هذه الفكرة عقلية، مقبولة، وتوافق المعطيات الجوهرية للتصورات العربية والإسلامية. بكل تأكيد ليس المقصود هنا الانحراف إلى المبدأ «المساواتي» (égalité) وإلغاء التفاوت، وإنما المقصود أن يحصل الجميع على هذه المنافع وأن يحقق التفاوت الطبيعي أعظم النفع للأفراد الأقل حظاً، أي إن العدالة التوزيعية مدعوة إلى أن تعطي كل شخص ما هو حق له، ولا تُلحق النفعية اللامساواتية السادة أي حيف أو ظلم بأفراد المجتمع. هذه الصيغة لعدالة المساواة الليبرالية صيغت أصلاً لمجتمع رأسمالي نفعي وفرداني وأناثي، بحيث مثلت ارتداداً ونقداً لنفيعته ومظالمه وطبيعة الحرية «السادة» التي توجهه، وتصدت لإعادة تشكيله بحيث يحقق أعظم قدر من العدل والإنصاف. في السياقات العربية التي لم تبلغ ما بلغته المجتمعات الغربية من تطوّر وتعقيد وصراع وتفاوت، تبدو «المساواة الليبرالية» ذات جدوى وفائدة، لكنها يمكن أن تكون أكثر جدوى وفائدة، وأعظم توافقاً مع ثقافة هذه المجتمعات وتطلعاتها، إن هي اتخذت طابع «ليبرالية تكافلية» أو تضامنية أبعد غوراً ونشداناً للخير العام، من دون التفريط في الحريات الأساسية، أي من دون أن يجور الخير العام على الخير الخاص لأفراد المجتمع.

هل تحمل النظرية الجماعية معنى خاصاً لمجتمعاتنا؟ بكل تأكيد أيضاً. فالقضيتان الأساسيتان اللتان تشدد هذه النظرية على أهميتهما - أعني نقد «حيادية الدولة» الذي تأخذ به الليبرالية والليبرتارية، وسياسة الهوية الذاتية

والخير العام - هما قضيتان مركزتان في الفعل الحيوي للنسيج السياسي والاجتماعي لمجتمعاتنا. ويمكن القول إن ثمة توافقاً عاماً بين الجماعة والاتجاه الأغلب في مجتمعاتنا، من حيث إننا لا نقبل أن تتخلى الدولة عن مسؤولياتها الاجتماعية، لماذا؟ لأن مؤسساتنا الاقتصادية والسياسية والقانونية لم ترق في حسبها الاجتماعي وفي إحساسها بالمسؤولية تجاه المواطن والمجتمع إلى مستوى التنظيمات الجديرة بأن تلتفت إلى المشكلات الاجتماعية وتساهم في تقديم الحلول والمساعدات الضرورية لها. ودولة «الحد الأدنى» و«اليد الخفية» التي يتكلم عليها الليبراليون والليبراريون لن يترتب عليها في المجتمعات العربية ودولها إلا المزيد من الفوضى والظلم والفساد. لكن، من وجه آخر، نحن لا نطبق أن تتدخل الدولة في «الخيارات التفضيلية للأفراد»، وأن تفرض على المواطن طبيعة «المصير الذاتي» الذي ينبغي أن يحققه وطبيعة «النظام الفكري» الذي يجب أن يجسده في حياته الخاصة. لا شك في أن الأنا متجذر في «الاجتماعي» و«متموضع» في الممارسات الاجتماعية القائمة، لكن ينبغي للدولة والمجتمع ألا يُلزم الفرد بتمثل «أيدولوجية» جاهزة ويوجهها حريته الشخصية بحيث تندمج في تصور مستبد شامل لا تحيد عنه.

في مجتمعاتنا العربية يجب الدفاع عن الحريات الشخصية، لكن يجب أيضاً، في ضوء فوضى القيم السائدة وانحطاط الحس الأخلاقي العام والتدمير الثقافي الذي أحدثته أذرع «الثقافة الكونية» وقيمها الفردانية والرجسية الشرسة، رد الاعتبار إلى الفضائل الأخلاقية العليا، والدفاع عن الخير العام، وتحقيق الملاءمة بين هذا الخير وخير الأفراد الخاص. وفي اعتقادي أن المنظور «الجماعي» الذي يؤكد أهمية «الرباط الاجتماعي» وينكر «الحياد الليبرالي» وغلبة «الأنا الليبرالي غير الملتزم»، «الأنا الذري» اللااجتماعي، هو منظور ملائم لمجتمعاتنا العربية في المرحلة التاريخية التي تمر بها حالياً. لذلك كانت الدولة الليبرالية التكافلية، دولة الخير العام والرعاية، هي الدولة الأجدر بتحقيق العدل الاجتماعي.

هل ثمة موطئ قدم للعدالة النسوية في مركب العدالة من منظور عربي وظيفي؟ بكل تأكيد أيضاً. فالقضية الجذرية العميقة التي تمثل القاع الأساس للنسوية هي قضية المساواة بين الجنسين والاحتجاج على مبدأ «التبعية» وإلحاق المرأة بالرجل، والافتئات على حقوق المرأة. ونظرية العدالة في هذا القطاع تريد أن ترد إلى المرأة الحقوق الإنسانية التي سلبها الرجل عبر التاريخ، وتؤكد مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة. وفي عصرنا الراهن، بل منذ عصر النهضة العربي الحديث، احتلت هذه المسألة مكانة متعاظمة في مشاريع النهضة العربية، وترددت المقاربة بين مبدأ «إنصاف المرأة» والمطالبة بأن تردّ إليها حقوقها «الشرعية»، ثم الدفاع عن مبدأ المساواة بين الجنسين من منظور ليبرالي عند فريق، ومنظور إصلاحى - أو تكاملي - إسلامي عند فريق آخر، وفريق «راديكالي» عند فريق ثالث. وهذا الفريق الأخير هو الذي ارتبط اسمه بنسوية إسلامية حقيقية، ليست هي على أي حال «النسوية الرفضية» التي جسدها ثلة من الكاتبات اللواتي جنحن إلى موقف نقدي صارم بإزاء «مسلمات الإسلام التقليدي» أو الموروث، أعني كاتبات من أمثال تسليمة نسرین وأعيان حرسى علي ونجلاء كيليك.

النسوية الإسلامية التي يصدق عليها هذا الاسم، وتتمثلها مفكرات مسلمات كأمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وفاطمة المرنيسي... هي النسوية التي دافعت عن مبدأ «المساواة الأنطولوجية» بين الرجل والمرأة، وأكدت، من منظور قرآني، المساواة الكاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة، ورتبت على ذلك «قراءة جديدة» للنصوص الدينية «اللامساواتية» في ظاهرها. بفضل هذه القراءة «التأويلية» التي مارستها، أمكن فعلاً تجريد نظرية إسلامية في العدالة النسوية⁽⁵⁰⁾. وفي إمكاننا أن نزعّم هنا أن هذه النظرية تستطيع أن تستوعب كلتا النزعتين الأخلاقيتين اللتين جرى تداولهما في الفضاء الغربي، أعني «أخلاق العدل» و«أخلاق الاهتمام»: الأولى تعززها

(50) فهمي جدعان، خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرفضية وإغراءات الحرية، ط 2

(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، الفصل 1، ص 21-81.

عدالة الحقوق، والثانية تعززها الرؤية القرآنية، لا الفقهية، للعلاقة الزوجية.

لا أجد مسوغاً لاستثناف القول في نظرية «المصلحة» التي أخذ بها فقهاء «المقاصد»، وأنها في صيغتها العقلية، نظرية صريحة في العدالة القائمة على مبدأ «الخير العام»، وأنا - في نهاية المطاف وفي غاية هذا القول - نستطيع، باطمئنان عظيم، دمجها في مركب نظرية عربية في «العدالة الاجتماعية» أركانها الأساسية: المنفعة الضاربة في الخير العام، وليبرالية تكافلية حافظة للحريات الأساسية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعية، مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقل حظاً، وتعزيز القواعد الحامية للهوية في إطار تنمية القدرات والملكات الفردية الحريضة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة، واجتناب مخاطر «الأنا الذري» الفردي والرجسي، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنیان المساواة النسوية بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينية التي يفيد ظاهرها «المتشابه» أوضاعاً لا مساواتية وغير عادلة.

تلك معالم أساسية وقواعد بانية لدولة عادلة ومجتمع عادل وحاكم عادل⁽⁵¹⁾. لا شك في أن «ديمقراطية عالمية» هي شرط ضروري لإنفاذها،

(51) وقف ناصيف نصار في كتابه الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي وقفة دالة عند مقولة «العادل»: الإنسان العادل، والحاكم العادل. «فالعادل هو الإنسان المستعد دوماً للتعامل مع نفسه ومع الآخرين بحسب ما يقتضيه العدل، مع تقديم العدل الأساسي على العدل الوضعي عند الضرورة وقدّر الإمكان». والعادل يتقيد بأحكام القانون من دون سواها. وهو ينشد في العدل القانوني ما يخفف قلقه الضميري في ما يتعلق بحقوقه وواجباته، وبحقوق الآخرين حوله وواجباتهم. من أين يأتي المجتمع بالحاكم العادل، على الرغم من «أن قيمة العدل مركزة في حقيقة الكائن الذاتي»؟ تلك «مسألة متوقفة على تقدّم الوعي النظري والتطبيقي بالعدل وعلى شيوع هذا العدل في طبقات المجتمع ومؤسساته، الأمر الذي يعني أن مسؤولية خاصة تقع على النخبة المفكرة والقائدة. ولكن الجمهور كله مسؤول أيضاً، ولا سيما إذا كان النظام ديمقراطياً. فالمسألة هي إذن مسألة روح العدل واستقراره في المجتمع بأسره، أفراداً وجماعات، والعادل حقاً هو من يتحرك بروح العدل قبل أن يمسك بميزان العدل»، انظر: نصار، الذات والحضور، ص 387-389. وجرت الإشارة إلى أن بول ريكور خص مفهوم (العادل) بكتاب: Ricoeur, *Le Juste*.

الترجمة العربية: بول ريكور، العادل، تعريب محمد البحري [وآخ.]. تنسيق فتحي التريكي، تقديم عبد الوهاب بوحديّة، 2 ج (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، 2003).

لكنْ يوجد شرط أعظم أهمية وخطرًا وبأسًا، هو أن يتمثل كل مواطن، وكل جماعة، وكل مؤسسة، في النظر وفي الفعل، مبدأ ديونطولوجيًا جوهريًا هو مبدأ «المسؤولية»، لأن حرية سادرة بلا حدود، وديمقراطية تقنية صورية بلا علم ومعرفة وثقافة، لن تعنيا في عاقبة الأمر إلا تسوية مع الاستبداد وطريقًا سالكة إلى مضادات العدل.

الفصل الثاني

الحق في العدالة في الخطاب الفلسفي المعاصر

محمد الأشهب



مقدمة

تعدُّ الفلسفة العملية من الموضوعات الفلسفية الأكثر حضورًا في الخطاب الفلسفي المعاصر. ويهيمن على هذا المبحث الخطابُ الفلسفي الأخلاقي من جهة، والفلسفة السياسية من جهة أخرى. وينبع هذا الاهتمام من منطلقٍ نحو الفلسفة منحى عمليًا يسعى إلى العثور على حلول عملية للقضايا التي تعني المواطن في حياته اليومية، بدلًا من الاهتمام بالقضايا ذات الطابع الميتافيزيقي، الأمر الذي جعل بعض الفلاسفة، ومن بينهم يورغن هابرماس (J. Habermas)، يتحدث عن فكر ما بعد ميتافيزيقي⁽¹⁾. وقد لمسنا من اهتماماتنا بالفلسفة العملية في التقليدين الألماني والأنغلو سكسوني، هذه العودة القوية إلى مبحث الفلسفة العملية منذ صدور كتاب رولز *A Theory of Justice* (نظرية العدالة) الذي صدر في بداية سبعينيات القرن الماضي. ولا غرابة في أن تكون مسألة العدالة والعدالة في بعدها الكوني هي الموضوع الرئيس في الخطاب الفلسفي العملي، ذلك أن الهدف العام الذي تسعى إليه الفلسفة هو تحقيق العدل في المجتمع، وبناء مجتمع محكم التنظيم بلغة رولز. فلمقاربة مسألة العدالة في الوقت الراهن أهميتها أكثر من أي وقت مضى، إذ كلما أسسنا لخطاب فلسفي عقلاني يعي هذه المسألة، كان لذلك الخطاب تأثير في الفاعل السياسي الذي سيكون مطالبًا بالاستجابة لمطلب المواطن الفاعل بدوره في الفضاء العمومي، باعتباره مجالًا لممارسة حقه في العدالة السياسية والمطالبة بحقه في العدالة الاجتماعية.

إشكال البحث

لا يمكن اختزال الحديث عن العدالة في الفلسفة المعاصرة، فالعدالة من

الموضوعات الكلاسيكية في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون في كتابه الجمهورية. ولكن بما أن بحثنا يقتصر على الفلسفة المعاصرة، سنكتفي بارتباط تصور رولز، وامتداداته في الفلسفة الألمانية المعاصرة، برواد النظرية النقدية. فما هو تصور العدالة في الفلسفة السياسية بالنسبة إلى رولز؟ وما علاقة العدالة بفكرة الإنصاف؟ وإذا ركز رولز في تصوره على البُعد السياسي للعدالة، فما موقع العدالة الاجتماعية في فلسفته؟ وما هي التأويلات التي أفاد منها رولز من رواد النظرية النقدية لفكرة العدالة، بناء على الأسس الفلسفية للنظرية النقدية؟ وهل ساهمت هذه النظرية في تطور النظرية النقدية عند روادها الثلاثة: هابرماس وأكسيل هونيث (A. Honneth) وراينر فورست (R. Forst)؟ ما علاقة العدالة بالعملية الديمقراطية؟ هل العدالة مجرد توزيع للثروات المادية بطريقة عادلة، أي العدالة في مستواها الاجتماعي، أم هي توزيع عادل لـ «الخيرات السياسية»، أي الحق في المشاركة السياسية أو ما يُطلق عليه فورست الحق في التسويغ من أجل المشاركة في السلطة، بوصفها مسألة تعني جميع المتتمين إلى الجماعة السياسية؟ وهل يتوقف تحقيق العدالة عند هذين المستويين فقط؟ ألا يتطلب تحقيق العدالة في المجتمع سيادة قيم أخلاقية من منطلق أن العدالة فضيلة أخلاقية، تعتبر قيمة التسامح من أهم الفضائل المطلوبة في وقتنا الراهن؟ وإلى أي حد يمكن أن نفصل بين السياسي والأخلاقي في مسألة العدالة؟ وكيف تحضر العدالة في فكرة الاعتراف في فلسفة هونيث الذي طور نظرية الفعل التواصلي لهابرماس في إطار ما أصبح يُعرف عنده بيراديغم الاعتراف؟

أولاً: العدالة السياسية: مناظرة هابرماس - رولز

يقدم هذا المحور شخصيتين بارزتين في الفلسفة السياسية المعاصرة، هما هابرماس ورولز. وسنركز على المناظرة الفلسفية التي دارت بينهما في منتصف تسعينيات القرن الماضي، والتي نُشرت على صفحات المجلة الفلسفية *The Journal of Philosophy* (مجلة الفلسفة)⁽²⁾. وقد كانت مساهمة هابرماس

(2) للاطلاع على هذه المناظرة، يمكن العودة إلى المقالات التالية التي نشرت في المجلة الفلسفية

الأميركية، *The Journal of Philosophy* وهي المقالات التي أعيد نشرها في كتابات لهابرماس ورولز. =

في المجلة الشرارة الأولى التي أشعلت أوار هذه المناظرة، فانتقد في مقالته الأسس الفلسفية التي قامت عليها نظرية العدالة لرولز. كما طوّرت مساهمته نظرية الفعل التواصل، انطلاقاً من الفلسفة السياسية الأميركية. ولا يخفى

Jürgen Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism,» *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), pp. 109-131, Republished in: Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greif, Studies in contemporary German social thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

Jürgen Habermas: «Politische Liberalismus – Eine Auseinandersetzung mit John Rawls. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch,» in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999).

Jürgen Habermas, «La reconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme de John Rawls,» dans: Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. de l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz; avec la collab. de Catherine Audard, Humanités (Paris: Ed. du Cerf, 1997).

بعدما نشر هابرماس هذه المقالة النقدية لنظرية العدالة، اجتمع فيلسوف «نظرية العدالة» بزملائه لاستشارتهم بخصوص كيفية الرد على انتقادات هابرماس، ثم نشر مقالة مطولة رد فيها عليه. ونُشرت المقالة في المجلة الفلسفية نفسها، وأعاد نشرها في كتابه الاستدراكي لنظرية العدالة بعنوان «العدالة السياسية». وكان عنوان مقالة رولز ببساطة «رد على هابرماس».

John Rawls: «Reply to Habermas,» in: *Political Liberalism, with a New Introduction and the Reply to Habermas* (New York: Columbia University Press, 1996). It first appeared in *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995). It was republished in: *Jürgen Habermas*, edited by David Rasmussen and James Swindal, 4 vols, SAGE Masters in Modern Social Thought series (London: Sage Publication, 2002), vol. 2.

«Réponse à Habermas,» Tr. Catherine Audard, dans: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*.

بعد هذا الرد لرولز، نشر هابرماس مقالة ثانية فيها توضيحات أخرى لردود رولز. ونشرها هابرماس في كتابه

The Inclusion of the Other. Jürgen Habermas, «Vernünftig versus Wahr oder die Morale der Weltbilder,» in: *Die Einbeziehung des Anderen*.

Habermas, «La Moral des vies du monde «Raison» et «vérité» dans: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*.

Habermas, «'Reasonable' versus 'True', or the Morality of Worldview,» in: Habermas, *The Inclusion of the Other*.

بعد هذا النقاش الفلسفي المباشر بين الفيلسوفين، استمر النقاش بينهما بطريقة غير مباشرة في كتاباتهما اللاحقة، إذ يظهر التأثير المتبادل بينهما. فبالنسبة إلى رولز، سيدخل بعض التعديلات على نظرية العدالة، خاصة في كتابه الأخير *Justice as Fairness: A Restatement* (العدالة كإنصاف: إعادة صياغة). وينطبق الأمر نفسه على هابرماس في كتاباته المتأخرة عن الدّين التي كان فيها أكثر ميلاً إلى المقاربة الرولزيتية، إذ خفّت حدّة نقده للدّين.

على المطلع على المناظرة أهميتها في فلسفة رولز السياسية في المتن الفلسفي لهابرماس الذي أصبحت تحليلاته عموماً، في تسعينيات القرن الماضي، أقرب إلى الفلسفة السياسية الأميركية منها إلى النظرية النقدية للجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. فالمناظرة الفلسفية التي دارت بينه وبين رولز ركزت على العدالة في بعدها السياسي أكثر مما هو في بعدها الاجتماعي، كما هو متداول في النظرية النقدية في صيغتها الأولى.

انطلاقاً من الأهمية التي حظيت بها فلسفة رولز السياسية في المتن الفلسفي لهابرماس منذ مطلع التسعينيات، ندرك السر الذي جعل هابرماس يشني على رولز. أما الخلاف بينهما، فيبقى في حدود الخلاف العائلي⁽³⁾ (Familienstreit)؛ ذلك أن هابرماس، بسبب إعجابه بمشروع رولز، شاطره مقاصده الأساسية، واعتقد بصحة استنتاجاته المهمة. لذا، فإن النقد الذي وجهه هابرماس إلى رولز، والذي سستناوله في الفقرات التالية، هو نقد لا يستهدف مشروع رولز الفلسفي في عمقه، بل ينال من بعضه، وما يتعلق بكيفية تحقيقه في الواقع⁽⁴⁾.

في السياق ذاته، اعتبر رولز انتقادات هابرماس براءة، إذ منحتة فرصة توضيح دلالة الليبرالية السياسية، كما سيبقى مدينًا له بهذه الفرصة، فضلاً عن أن خلافه مع هابرماس مجرد خلاف لا يمس جوهر مشاريعهما الفلسفية، بقدر ما رأى أنه يتعلق بأدوات عرض النظرية⁽⁵⁾ (Instrument de présentation/ Devices of Presentation).

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65.

(3)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 10.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 110. الترجمة الإنكليزية: «because I admire this project, share its intentions, and regard essential results as correct, the dissent I express here will remain within the bounds of familial dispute».

«In der Reihenfolge dieser Schritte werde ich Einwände vortragen, die sich weniger (4) gegen das Projekt als vielmehr gegen einige Aspekte seiner Durchführung richten» Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 66.

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 11.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 110.

الترجمة الإنكليزية:

John Rawls: «Reply to Habermas», in: *Political liberalism*.

(5)

Rawls, «Réponse à Habermas», dans: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 49-51.

أشار هابرماس في بداية مقالته إلى الأهمية التي تحظى بها فلسفة رولز العملية، إذ كانت نظريته بمنزلة تحوّل جديد ومهم في تاريخ الفلسفة العملية المعاصرة. وتكمن أهمية هذا التحول في قراءة رولز لفلسفة كانط الأخلاقية أو العملية، وذلك باعتماده على مفهوم «البيندائية»⁽⁶⁾ في قراءته فكرة الاستقلالية عند كانط. كما أنه استثمر هذا المفهوم في قراءته النقدية للفلسفة النفعية من جهة، والنزعة الشكية في القيم من جهة ثانية. وتمكّن رولز، في توظيفه مفهوم البيندائية، بوصفه مفهومًا وظيفيًا لإعادة تقويم مفهوم الاستقلالية لدى كانط، من نقل المفهوم من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي العام⁽⁷⁾.

إذا كان كانط قد صاغ المسألة الأخلاقية الأساسية بطريقة تتيح الإجابة عنها بكيفية «عقلانية»، قال فيها إنه يجب علينا في حالة الصراع أن نفعل ما هو خير بأسلوب متساوٍ لجميع الأشخاص، فالجواب العقلاني لسؤال الأخلاق الذي يُقصد به إيجاد مخرج لأنواع الصراع من دون الانزلاق إلى العنف، هو الجواب نفسه الذي طوّره رولز في ما بعد في نظريته في العدالة، وذلك بإعادة صوغه وقولته في قالب آخر من دون الاستناد إلى الخلفية الفلسفية الكانطية الترنسندنتالية. كما جدّد رولز هذه المقاربة في إطار أخلاقي وسياسي بتساؤله عن الكيفية التي تجعل مواطنين في جماعة سياسية ما يتعايشون في ظل شروط العدالة⁽⁸⁾، وذلك بهدف تحقيق نوع من الاستقرار السياسي والتعاون الاجتماعي، وفق نظريته في العدالة كإنصاف، وهو ما راهن عليه هابرماس أيضًا في نظرية الفعل التواصلي. كما تمكّن في سياق العلاقة بالمتن الفلسفي الكانطي، من

Inetrsubjektivität.

(6)

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65,

(7)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 9.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 109.

الترجمة الإنكليزية:

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65,

(8)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 9.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 109.

الترجمة الإنكليزية:

تجديد تصور كانط لمفهوم الاستقلالية. فإذا ارتبطت الاستقلالية عند كانط بالمجال الأخلاقي والأنثروبولوجيا الفلسفية العامة، فإنها ارتبطت لدى رولز بالمجال السياسي، ذلك أن الاستقلالية السياسية هي وحدها التي تكفل استقلالية المواطن، وهي التي تمنحه إمكانية المشاركة في ممارسة السلطة السياسية، وفي عملية اتخاذ القرار في دولة الحق والقانون الديمقراطية. لذا نرى رولز يقول في كتابه *Political Liberalism* (الليبرالية السياسية): «تكون ممارستنا للسلطة السياسية ممارسة فعلية بالمعنى الحقيقي للكلمة في الوقت الذي تكون هذه الممارسة نابعة من القوانين التي ينص عليها الدستور، والذي نأمل أن يخضع كل المواطنين لمبادئه الأساسية بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين أمام القانون، وذلك في ضوء المبادئ والأفكار التي يقبلها عقلهم الإنساني المشترك»⁽⁹⁾.

بهذا التوظيف الإجرائي لمفهوم الاستقلالية الأخلاقية في المجال السياسي، يكون رولز قد أحدث تحولًا مهمًا في تاريخ الفلسفة العملية المعاصرة، وهو تحول ارتبط بالقراءة البنائية لمفهوم الاستقلالية مقارنة بالقراءة الكانطية التي ظلت مقتصرة على مجال الفلسفة الذاتية. لذا، رأى هابرماس، باعتباره من رواد براديغم البنائية، أن قراءة رولز هي قراءة جديدة للفلسفة الكانطية. ولمزيد من إيضاح الفكرة، نقول إن المقصود بالاستقلالية عند كانط هو أن تصرف الذات مستقلة عن غيرها، بحيث تكون هي مصدر القوانين الأخلاقية، كما بين كانط ذلك في صيغتين من صيغ الأوامر المطلقة:

- تصرف بحيث يكون تصرفك قاعدة كونية، وبحيث تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك باعتبارها غاية لا وسيلة.

- تصرف كأنك مشرّع في مملكة الإرادة.

Rawls, *Political Liberalism*, p. 137.

Habermas has cited this passage in his article «Reconciliation through the Public Use of Reason,» in English «our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution, the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason».

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 65.

انظر الترجمة الفرنسية:

يُستنتج من هذين الأمرين الأخلاقيين المطلقين الاتصال الوثيق بين الاستقلالية ومبدأ الذاتية، في حين أن قراءة رولز النقدية للفلسفة الأخلاقية الكانطية انطلقت من مبدأ البيندائية. وكان هدفه ربط فكرة الاستقلالية ببعدها السياسي لتأسيس دولة الحق والقانون الديمقراطية، فيقول رولز في مراجعته مفهوم الاستقلالية أننا نتصرف باستقلالية عندما نخضع لمجموع القوانين التي يقبلها الجميع، وهي قوانين تتوقف على اتفاق الجميع عليها، وذلك باستعمال كل واحد عقله في الفضاء العمومي، وتوظيفه لإيجاد أفضل المبررات أو المسوغات للدفاع عن رأيه⁽¹⁰⁾.

إن القوانين التي تنبع من إرادة الجميع وحدها هي التي تحظى بالاحترام والتقدير والطاعة، ما دامت تحافظ على استقلالية كل ذات في أثناء صوغها، لكن الاستقلالية التي يدعو إليها رولز هي «استقلالية كاملة أو تامة»⁽¹¹⁾، وهي استقلالية خاصة بالمواطنين الذين يعيشون دائماً في ظل مؤسسات مجتمع محكم التنظيم (well-ordered society)⁽¹²⁾. وهو مجتمع يتسم بسيادة القانون الذي ينبع من الإرادة الجماعية، وتقوم العلاقة فيه بين مواطنيه على الندية.

بناء على هذا، خلصت كاثرين أودار، الباحثة المتخصصة بفلسفة رولز و مترجمة أعماله إلى الفرنسية، إلى أن الخلاف الأساس بين هابرماس ورولز يكمن في طريقة التبرير أو التسويغ⁽¹³⁾ لا في مضمون المشروع الفلسفي العام الذي يسعى إلى بنائه.

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65.

(10)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 9.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 109.

الترجمة الإنكليزية:

Der volle Begriff der Autonomie.

(11)

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 67.

(12)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 12.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 111.

الترجمة الإنكليزية:

Catherine Audard, «Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas», (13)

dans: *Habermas l'usage public de la raison*, coordonné par Rainer Rochlitz, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2002), p. 132.

لرصد هذه المناظرة الفلسفية بين الفيلسوفين، ستتوقف باختصار عند البناء الهيكلي لنظرية العدالة لرولز، وسنورد في الآن نفسه انتقادات هابرماس، لنعود في ما بعد إلى ردود رولز عليها؛ ذلك أن هابرماس هو من بادر ببدء هذه المناظرة. وسنرى أن من بين أهم القضايا التي تناولها هابرماس كانت الوضعية الأصلية، وحجاب الجهل، والإجماع عبر التقاطع، وحقوق القدامى والمحدثين، والاستقلالية الخاصة والاستقلالية العامة. وهي الأفكار التي كانت موضوع سجال بينهما.

1 - إشكال المحور

طرح هابرماس مجموعة من التساؤلات ووجهت مقالاته النقدية الأولى بعنوان «المصالحة بواسطة الاستعمال العام للعقل»، وصاغ تساؤلاته في الإشكال الآتي: هل المشاركون في الوضعية الأصلية قادرون على المحافظة على المصالح الأولية لممثليهم، وذلك بناء على أنانيتهم العقلانية؟ هل من المشروع دمج الحقوق الأساسية بالخيرات الأساسية؟ هل في إمكان حجاب الجهل أن يضمن الحكم الصادر عن المشاركين في الوضعية الأصلية، والذين يدعون التصرف بناءً على أنانية عقلانية⁽¹⁴⁾؟

أ - الوضعية الأصلية

يمثل مفهوم الوضعية الأصلية إحدى الدعامات الأساسية لنظرية العدالة؛ إذ خصص له رولز حيزًا مهمًا في كتبه الرئيسة التي تناول فيها نظرية العدالة طوال مسيرته الفلسفية، من أهمها: نظرية العدالة (1971)، والليبرالية السياسية (1993)، والعدالة كإنصاف: إعادة صياغة (2001).

تكمن أهمية هذه الكتب في أنها الأداة التي عرض فيها رولز تصوّره

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 68-69.

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 14.

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 112.

(14)

الترجمة الفرنسية:

الترجمة الإنكليزية:

الفلسفي لنظرية العدالة، وهي النظرية التي أراد بها أن يصل إلى بناء مجتمع عادل ومتعاون. لذا، فالسؤال الذي تبادر بداية إلى ذهنه كان عن كيفية تعيين الشروط المنصفة للتعاون. فعلى سبيل المثال، هل تحددها سلطة مختلفة عن الأشخاص المتعاونين، مثلاً بواسطة قانون إلهي، أم أن هذه الشروط يدركها كل منا بوصفها شروطاً منصفة استناداً إلى نظام من القيم الأخلاقية؟ أم تُحسم هذه المسألة بإبرام اتفاق بين مواطنين أحرار متساوين ومتعاونين، وذلك انطلاقاً مما يرون أنه منفعة متبادلة في ما بينهم⁽¹⁵⁾؟

بما أن رولز عاش في مجتمع يتسم بالتعددية الدينية والثقافية والسياسية... إلخ، فهو لم يدعُ إلى تبني مرجعية تكون مصدر هذه المبادئ التي يمكن أن تضمن تحقيق التعاون الاجتماعي بين المواطنين. فالمدخل المقبول هو حصول اتفاق بين المواطنين، بحيث يضمن إمكان تعايشهم وتعاونهم. في هذا الصدد يقول رولز: «لا يمكن للمواطنين الاتفاق على نظام من القيم الأخلاقية أو ما يأمر به قانون طبيعي وفق ما يراه البعض. لذا، هل يوجد بديل أفضل من اتفاق بين المواطنين أنفسهم يتوصلون إليه في شروط منصفة لهم جميعاً»⁽¹⁶⁾؟

غير أن تحقيق هذا الاتفاق المنصف بين مواطنين أحرار ومتساوين يتطلب تحديد وجهة نظر، لا يمكن تحديدها إلا في إطار ما سمّاه الوضعية الأصلية

(15) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 106. انظر أيضاً: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001), p. 14.

يُعدّ هذا آخر كتاب كتبه رولز فيما كان طريح الفراش، وهو العمل الذي راجع فيه بصورة نهائية جميع الأسس الفلسفية التي قامت عليها نظرية العدالة، ابتداء من خمسينيات القرن الماضي. وكما هو معروف، فإن هابرماس وضع نظريته في مطلع السبعينيات في كتابه العمدة نظرية العدالة، وهي النظرية التي حظيت بمتابعة نقدية متقطعة النظر في تاريخ الفلسفة السياسية المعاصرة، إذ اعتُبر هذا الكتاب أهم عمل في تاريخ الفلسفة السياسية بعد كتاب العقد الاجتماعي لروسو، وفينومولوجيا الروح لهيغل. وفي إثر المتابعة النقدية، نشر رولز كتاباً ضخماً عدّل فيه العديد من أفكاره لصقل نظريته، وأصدره بعنوان الليبرالية السياسية.

Rawls, *Justice as Fairness*, p. 15.

(16) رولز، ص 105، و

المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم حجاب الجهل. فالوضعية الأصلية، بوصفها أداة لعرض النظرية، هي وضعية افتراضية لا تاريخية، عمل من خلالها رولز على تجريد ما يُعرف بفكرة العقد الاجتماعي لروسو. ويمكننا أن نلمس هذا التجريد في الوصف التالي: «في الوضع الأصلي لا يُسمح للأطراف بأن يعرفوا المراكز الاجتماعية للأشخاص الذين يمثلونهم أو عقائدهم الشاملة الخاصة. كما أنهم لا يعرفون عن الأشخاص وجماعتهم الإثنية وجنسهم، أو أي مواهب طبيعية مختلة مثل القوة والذكاء، وكل ذلك ضمن المجال العادي. ونحن نعبّر عن الحدود المتعلقة بالمعلومات مجازياً بالقول إن الأطراف خلف حجاب الجهل»⁽¹⁷⁾. وهذه الشروط الواردة في الوضعية الأصلية هي وحدها التي قد تساعد المشاركين فيها على التوصل إلى اتفاق عقلاني ومنصف للأطراف». وبما أن مضمون الاتفاق يختص بمبادئ العدالة في البنية الأساسية، فإن الاتفاق في الوضع الأصلي يعيّن الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين المواطنين الأحرار والمتساوين. من هنا نشأ اسم العدالة كإنصاف⁽¹⁸⁾.

إن هذه الشروط المعقولة التي يجب أن تفرض على ممثلي المواطنين في الوضعية الأصلية هي التي من شأنها أن تساهم في الوصول إلى مبادئ منصفة وعادلة. وقد حدد رولز في نظريته مبادئ أساسيين من شأنهما أن يضمنا، من جهة، تحقيق التعاون الاجتماعي بين الأشخاص بوصفهم أحراراً ومتساوين، وتنظيم مؤسساتهم من جهة ثانية. فأطلق على المبدأ الأول «مبدأ الحرية» أو «المبدأ الليبرالي»، وأطلق على الثاني «مبدأ اللامساواة»، أو «التفاوت الاجتماعي».

لكل شخص الحق، وهو حق لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات نفسه بالنسبة إلى الجميع.

Rawls, *Justice as Fairness*, p. 16.

Rawls, *Justice as Fairness*.

(17) رولز، ص 109، و

(18)

يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد بأن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، وثانيهما يقتضي أن تحقق ظواهر اللامساواة أكبر فائدة لأعضاء المجتمع الذين هم أقل مكانة⁽¹⁹⁾.

يُعَدّ هذان المبدأان رئيسيين في نظرية العدالة. وقد سبق الأول الثاني بالنسبة إلى رولز؛ فالأول يضمن للأشخاص الحريات الأساسية، ومن أهمها حرية التفكير وحرية الضمير والحريات السياسية (حق التصويت والمشاركة السياسية) وحق إنشاء الجمعيات، كذلك الحقوق والحريات المحددة بحرية وكرامة الشخص، وأخيرًا الحقوق والحريات التي يمنحها القانون⁽²⁰⁾، بينما يشرعن المبدأ الثاني (مبدأ التفاوت أو اللامساواة) (Difference principle)⁽²¹⁾ التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية، لكن بشرط إتاحة الفرص للجميع في التنافس وتبوّؤ المراكز والوظائف، بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية، أو الطبقية. ولتوضيح دلالة الفرص العادلة أعطى رولز المثال التالي: «لنفترض

Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 42-43.

(19) رولز، ص 148، و

a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and

(b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle). 3, Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 42-43.

انظر أيضًا: John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 53.

انظر أيضًا الترجمة الفرنسية: John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. de l'anglais par Catherine Audard, Points, Essais ; 354 (Paris: Éd. du Seuil, 1997), p. 60.

Rawls, *Justice as Fairness*, p. 44.

(20) رولز، ص 151، و

(21) ترجمه حيدر الحاج إسماعيل بمبدأ الفرق، وهي ترجمة مقبولة إلى حد ما، ما دام هذا المبدأ يسعى إلى التقليص من الفروق الاجتماعية، لكن هناك من ترجمه بمبدأ الاختلاف، ونحن نفضل ترجمته بمبدأ التفاوت لأن هذا المبدأ يشير عند رولز إلى اللامساواة الاجتماعية في إطار نوع من التضامن. فكلمة اختلاف تشير غالبًا إلى الجانب الفكري، كما هو معروف في فلسفة الاختلاف الفرنسية، وهذا ما لا يقصده رولز.

حالة توزيع للمعطيات الطبيعية، فمن يتمتعون بالمستوى ذاته من الموهبة، وبالقدرة وبالرغبة ذاتها لاستعمال هذه المواهب، لا بد من أن تتوافر لهم فرص النجاح ذاتها، بمعزل عن أصل طبقتهم الاجتماعية والطبقة التي ولدوا وترعرعوا فيها حتى بلغوا سن الرشد»⁽²²⁾.

يضمن المبدأ أيضاً الحد الأدنى من التضامن الاجتماعي مع الفئات الأكثر حرماناً في المجتمع؛ فهو يسعى إلى تنظيم المنافع الاجتماعية والاقتصادية بطريقة عقلانية، بحيث تحافظ على ثقافة التضامن الغائبة في الليبرالية التي تستلهم مبادئها من الفلسفة النفعية.

يعترض هابرماس في قراءته النقدية للوضعية الأصلية على الطريقة المتبعة في عملية مناقشة صوغ قواعد العدالة والأهداف من وراء صوغها. ويتجلى اعتراضه في تحفظه على «القرارات العقلانية» التي تتخذها الأطراف الممثلة للمواطنين في الوضعية الأصلية، لأنها قرارات نابعة من نظرية الاختيار العقلاني التي تجد جذورها في فلسفة توماس هوبز (T. Hobbes). ويكون مجمل هذه الاختيارات خاضعاً لمنطق غاية - وسيلة، وهو المنطق الذي يتحكم في العقلانية الغائية، وهذا نموذج انتقده هابرماس في مشروع فلسفته القائم على العقلانية التواصلية الذي كشف فيه عن حدود العقلانية الغائية، ومن هذا المنطلق نراه ينتقد نظرية العدالة لرولز، فيرى أن مبادئ العدالة يجب أن ترتبط بالعقل التواصلية كي تكون أكثر واقعية.

يعتقد هابرماس أنه ما دام المشاركون في الوضعية الأصلية مجرد ممثلين لمصالح الآخرين في مناقشتهم التي ينطلقون فيها من «الأنانية العقلانية»، فإنهم يظلون عاجزين عن المحافظة على «المصالح العليا» لممثلهم، لأنهم يفتقرون إلى مسألة أساسية هي عدم قدرتهم على تبادل وجهات نظرهم المختلفة، كما يفعل المواطنون العاديون في الوقت الذي يدافعون فيه عن عدالة جيدة بناء على فكرة «ما هو جيد للجميع». ويجعل هذا التصور الغائي الذي يتحكم في

الوضعية الأصلية تصورَ رولز للعدالة تصورًا ضيقًا، وهو تصور يؤكد رولز نفسه حينما يقول: «في مناقشتهم العقلانية (المقصود المشاركون في الوضعية الأصلية)، لا يعترفون بأي وجهة نظر خارجية عن وجهة نظرهم الخاصة باعتبارهم ممثلين عقلانيين»⁽²³⁾.

بناء على هذا الارتباط بنظرية الاختيار العقلاني، لا يهتم المشاركون في الوضعية الأصلية بعضهم ببعض، ويتصرفون مثل أي لاعبين يرغبون في تسجيل أعلى رقم قياسي ممكن. كما أنهم يتمتعون بحس صوري للعدالة، ويكون أغلبهم عادة أن يعترفوا لبعضهم باعتبارهم مواطنين سيحترمون اتفاقاتهم مستقبلاً في الوقت الذي يعيشون في ظل نظام مجتمع محكم التنظيم⁽²⁴⁾.

سنجد أن موقف رولز هذا في نظرية العدالة يتعارض مع موقف هابرماس في نظرية التواصل التي يرفض فيها نظرية الاختيار العقلاني، ما دامت تركز على المصالح الذاتية بدلاً من المصالح البيندائية. فإذا كان المشاركون في الوضعية الأصلية لا يهتمون ببعضهم، فإن المشاركين في المناقشة العملية سيأخذون - على العكس من ذلك - بعين الاعتبار مصالح الآخرين في كل مناقشة عملية. كما أن الفاعلين في هذه المناقشة لا يرغبون في تسجيل أعلى حصة من الأهداف، بل يرغبون في تسجيل ما تسمح به لعبة تبادل المصالح بين الأطراف المعنية من أهداف. إضافة إلى ذلك، إن التصور الفلسفي لروزلز، في الوقت الذي يركز فيه على الطابع الصوري المحض للعدالة، يجزّدها من كل مضمون معرفي، ويجعلها نظرية إجرائية خاصة، في حين نرى أن هابرماس ركّز في أخلاقيات المناقشة على مشروعية حمّل فيها كل طرف مسؤولية تصوراتها المعرفية عن العدالة والمصالح التي يدافع عنها. وبفضل المناقشة الفعلية،

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 69-70.

(23) ذكر في:

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 15.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», pp. 112-113. الترجمة الإنكليزية:

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 70.

(24)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 16.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 113.

الترجمة الإنكليزية:

فإنه قادر على تبادل معرفته مع الآخرين المعنيين بالأمر، والتنازل عن بعض مصالحه بقصد الوصول إلى اتفاقات مشتركة.

لا يهدف هابرماس إلى إلغاء الوضعية الأصلية بنقدها، بل يرغب في توسيعها والابتعاد عن النموذج الأصلي وتعويض المشاركين الافتراضيين الذين هم وراء حجاب الجهل، بأشخاص أخلاقيين يجتمعون لإجراء مناقشة حقيقية. وفي هذا يقول هابرماس: سنضع حدًا لفكرة أن أشخاصًا يتصرفون تبعًا لمصالحهم الأنانية العقلانية، وسيكون من واجبهم اتخاذ قرارات معقولة أو أخلاقية، بدلًا من قرارات تستند إلى نظرية الاختيار العقلاني⁽²⁵⁾.

يقترح هابرماس في نظرية أخلاقيات المناقشة مبادئ إجرائية من شأنها توجيه المناقشة الحقيقية بين الأشخاص الأخلاقيين. وقد صاغ مبدئين، أطلق على الأول مبدأ المناقشة، ويشار إليه دائمًا بـ D، وهو مبدأ مشتق من المبدأ الثاني الأوسع منه وقد أطلق عليه مبدأ الكونية، ويشار إليه بحرف U.

تنص صيغة المبدأ الأول على أن «وحدھا المعايير التي يمكن أن تحوز رضى جميع المعنيين بوصفهم أطرافًا فاعلة في حوار عملي معين (وليس افتراضيًا كما عند رولز)، يمكنها ادعاء الصلاحية».

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 70.

(25)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 16-17.

الترجمة الفرنسية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 113.

الترجمة الإنكليزية:

نعتقد أن رولز تراجع، بتأثير من نقد هابرماس، عن هذه الفكرة في كتابه المتأخر العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، إذ نجده يقر بأنه ارتكب خطأ في كتابه الأول، نظرية العدالة، في وقت اعتبر فيه أن نظرية العدالة مشتقة من نظرية الاختيار العقلاني المرتبطة بهوبز. وأقر مجددًا بأن نظريته أقرب إلى كانط لا إلى هوبز. ولا يحتاج كلام رولز إلى تعليق، ذلك أنه ذكر في كتاب نظرية العدالة أن النظرية هي جزء من نظرية الاختيار العقلاني، وهذا خطأ. ويمكن اعتبار أن فكرة العدالة كإنصاف، هي في الأساس هوبزية لا كانطية. أما ما كان يجب أن يقال، فهو أن وصف الأطراف وتفكيرهم الاستدلالي يوظف نظرية الاختيار العقلاني (القرار)، وأن هذه النظرية ذاتها جزء من مفهوم سياسي للعدالة، أي يحاول أن يضع وصفًا لمبادئ معقولة للعدالة. فلن نفكر في اشتقاق تلك المبادئ من تصور العقلانية كتصور معياري وحيد، رولز، العدالة كإنصاف، ص 210.

وتنص صيغة المبدأ الثاني على أن «كل معيار، لكي يكون صالحًا، يجب أن يستوفي الشرط الذي بموجبه يقبل كل الأشخاص النتائج والآثار الجانبية الناجمة عن قبول الجميع بالعمل به عن طيب خاطر، وذلك مراعاة لكونيته وإن كان على حساب المصالح الخاصة لكل واحد منهم»⁽²⁶⁾.

يؤكد المبدأ أن أفكارًا مناقضة لوضعية رولز الأصلية. ففي مقابل حضور الذاتية، يقترح المبدأ أن إزاحة التمرکز عن الذات في المناقشة العملية، وذلك بقصد الوصول إلى إجماع عقلاني بخصوص المصالح الكونية المشتركة.

لا يوجد أي تمثيل في المناقشة العملية، فهي متاحة لجميع المعنيين بالأمر بقصد الدفاع عن مصالحهم المشتركة، مع تقبل النتائج والآثار المترتبة على كل اتفاق عقلاني.

ويؤكد المبدأ أن معًا المعايير، وليس القيم المشتركة بين جماعة محددة، وهي معايير غالبًا ما تتصف بالصلاحية، وهو ما يجعلها تحظى بإجماع المعنيين بها، بدلًا من البحث عن تسويات مؤقتة. ولتحقيق ذلك، لا وجود في المناقشة العملية لموضوعات محرمة، أو موضوع تحفظ، أتعلق الأمر بالسلطة أم بالثروة أم بالتقاليد.

استنادًا إلى الخلفية الفلسفية التي طوّرها هابرماس في أخلاقيات المناقشة، رأى في هذين المبدأين أفضلية تجعله يعتقد أن الإجراء الوهمي الذي تصوره رولز لإظهار كيف يمكن أن يكتسب كل منا هذه المبادئ عقليًا، هو إجراء سوربالي من أساسه، بل إنه سيبقى تحت رحمة المقدمات الخاصة بفلسفات الوعي، أي إنه سيبقى مشدودًا إلى أنموذج الموضوع الواحد الأوحده، على الرغم من أنه طُرِح ضمن موضوع شمولي⁽²⁷⁾.

Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikative Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp (26) Verlag, 1981), s. 75-76.

Jürgen Habermas, *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle*, انظر: Champs (Paris: Flammarion, 1986), p. 86.

(27) عمر مهيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 137.

ب - حجاب الجهل ومسألة حيادية الحكم الأخلاقي

يعدّ حجاب الجهل الوجه الآخر للوضعية الأصلية، وهو الافتراض الذي اقترحه رولز لوصول المشاركين في الوضعية إلى مبادئ العدالة. فما الذي يجمع هابرماس برولز في هذا المستوى والطابع الإجرائي الحاضر في كلٍّ من الوضعية الأصلية والوضعية المثالية للكلام؟ بالنسبة إلى الوضعية الأصلية، إنها حالة العدالة الإجرائية الخالصة، وهي تسمية تُستمد من طبيعة الوضعية التي لا تقدم مضامين للعدالة، بل فقط الإجراءات المتّبعة من لدن المشاركين للوصول إلى إجماع على مبادئ العدالة. وتلح على الطابع الإجرائي نفسه أخلاقيات المناقشة التي لا يقدم فيها هابرماس المعايير التي يجب اتباعها في المجتمع، ولكن الإجراءات والشروط المنظمة لمناقشة عقلانية تمكن المشاركين فيها من الوصول إلى إجماع. ويتجلى الجانب الإجرائي عند رولز في تجرد المتّمين الذين يوجدون وراء حجاب الجهل من جميع المعلومات المتعلقة بوضعهم وطبقاتهم وتصوراتهم لما سيكون عليه المجتمع في المستقبل. كما لا يعترفون بأي وجهة نظر خارجية⁽²⁸⁾.

إن الهدف الرئيس من وضع هذه الشروط هو ضمان حيادية الأحكام الأخلاقية ومبادئ العدالة التي سيتوصل إليها المتّمون إلى الوضعية الأصلية. وهو الهدف نفسه الذي يسعى هابرماس إلى تحقيقه من خلال وضعه الشروط الإجرائية للمناقشة العقلانية، لكن مع فرق كبير بينه وبين رولز هو عدم حرمان المشاركين من المعلومات المتعلقة بوضعياتهم الاجتماعية وطموحاتهم المستقبلية. كما يدعوهم إلى رفع دعاوى صلاحياتهم حتى يتسنى للمشاركين فحصها والاتفاق بشأنها، شريطة مراعاة مصالح الجميع وقبول التأثيرات الجانبية التي سترتب على اتفاقاتهم ما دامت في مصالحهم، كما يؤكد ذلك مبدأ الكونية. ولا يرى هابرماس، وفق هذا النهج العقلاني، مانعاً من تحقيق حيادية الأحكام الأخلاقية من دون الاختباء وراء حجاب الجهل، لهذا طالب

مرارًا في انتقاداته لرولز بضرورة نزع هذا الحجاب عن المشاركين في الوضعية الأصلية. فالدفاع عن المصالح العامة قد يزحزح الذات عن أنانيتها ومركزيتها، وهذا ما عبّر عنه هابرماس في نقده صرح رولز الفلسفي، ف«من الواضح أن الوضعية الأصلية هي في النهاية صرح يسمح للفيلسوف بأن يؤسس حدودًا أخلاقية عميقة»، لكن ذلك لا يعفيه البتة من ضرورة تسوية السبب الذي بنى على أساسه موقفه الأصلي بهذه الطريقة وليس غيرها، خاصة أننا لا نرى ما هي المصلحة العقلية التي قد يحققها المواطنون بفعلهم المعقول هذا، في الوقت الذي كان يفترض أن يتأملوا فيه وضعهم الاجتماعي المكتسب، وذلك للتسوية في أفق الشروط الخاصة بتقويم غير منحاز لمصالحهم المعروفة»⁽²⁹⁾.

اعتبر رولز نظريته عمومًا مجرد أداة، وذلك دعمًا لفكرة الحيادية، ولكن هابرماس طالبه بالنأي عن التأويل الوظيفي في نظريته، ولا بد له لتحقيق ذلك القبول بوجود علاقة إستيمولوجية بين صلاحية النظرية وإبراز حيادها الأيديولوجي في النقاشات العامة. ولم يكن ثمة ما يمنع رولز من التوصل إلى هذه النتيجة، ولكنه كان مترددًا في الإعلان عنها، إذ كان يرى أن نظريته غير مرتبطة بمطلب معرفي، بل هي نظرية سياسية عملية. لهذا استعاض عن الحقيقي (le vrai) بالمعقول⁽³⁰⁾ (le raisonnable).

على الرغم من هذه الانتقادات الموجهة إلى فكرة الوضعية الأصلية وربيتها حجاب الجهل، لم يفوّت هابرماس فرصة الإشادة بمساهمة رولز في هذا المجال. فقد أدخل رولز، بخلاف الفلسفة الكانطية، فكرة البيئانية إلى نظرية العدالة والفلسفة العملية. ولكن سرعان ما فقد هذا المنعطف البيئاني فاعليته، فيما حرم المشاركين في الوضعية الأصلية من المعلومات التي تمكنهم من رفع دعاوى صلاحيتهم. لهذا السبب دعا هابرماس إلى ضرورة تحرير المفهوم الإجرائي للعقل العملي من جميع الإيحاءات الجوهرية⁽³¹⁾.

(29) مهيل، ص 160.

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 33.

(30)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 22.

(31)

2 - حريات القدامى والمحدثين

تناول هابرماس في مقالته «ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية» مسألة الديمقراطية في التقليدين الليبرالي والجمهوري. فالأول يجد جذوره في الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية مع تعديلات نجدها في الليبرالية السياسية لروز، بينما يمثل التقليد الثاني الاتجاه الجماعتي. ويقترح هابرماس في مقابل التقليدين البراديغم التشاوري⁽³²⁾، فنجد هابرماس، من منطلق الديمقراطية التشاورية، يعترض على الليبرالية السياسية لروز بشأن تصوّرها لمفهوم المواطن والحقوق الأساسية التي يتمتع بها في ظل دولة الحق والقانون. وهو نقد لا ينطبق على روز وحده، بل على التيار الليبرالي عمومًا في الفلسفة السياسية الأميركية.

يذكر هابرماس في مقالته، بالاستناد إلى فرانك مشلمان (F. Michleman)، أن «وضع المواطنين يتحدد، بحسب التصور الليبرالي، بالحقوق الذاتية التي يتمتعون بها في علاقتهم بالدولة أو المواطنين الآخرين. فبما أن المواطنين في هذا النموذج هم أصحاب حق بقدر ما يسعون وراء تحقيق مصالحهم الخاصة في حدود ما سطره القانون، فإنهم يستفيدون من حماية الدولة، بما في ذلك الحماية من تدخلات الدولة ذاتها التي تنتهك التقييد الشرعي للتدخل الشرعي. إن الحقوق الذاتية هي الحقوق السلبية التي تمنح هامشًا فرعيًا، والذي في إطاره يتحرر أصحاب الحق من كل إكراه خارجي. إن الأمر نفسه ينطبق على الحقوق السياسية التي لها البنية نفسها»⁽³³⁾.

في «مقابل الحريات السلبية التي تحدد المواطن في التصور الليبرالي»،

(32) للمزيد من الاطلاع، انظر: مجلة كلية الآداب (الرباط)، التي تصدرها مجموعة «فلسفة الحق السياسي والأخلاقي»، عدد خاص عن الفلسفة عند هابرماس (2009)، ومحمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس: جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية (الدار البيضاء: منشورات دفاتر سياسية، 2006).

(33) الأشهب، ص 81.

والذي يُعتبر رولز أحد ممثليه، نجد أن التصور الجمهوري يعتبر أن «وضع المواطنين لا يتحدد بنموذج الحريات السلبية التي تمكّنهم من الاضطلاع بها بصفتهم مواطنين عاديين؛ فالحقوق المدنية - وبالدرجة الأولى - هي حقوق إيجابية، إذ هي لا تضمن غياب كل إكراه خارجي، بل المشاركة في ممارسة جماعية بدونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه. أي ذوات مسئولة سياسيًا لجماعة الذوات الحرة والمتساوية فيما بينها»⁽³⁴⁾.

و«بناء على التصورين السابقين، فالقوانين بالنسبة للجمهوريين ليست في نهاية المطاف شيئًا آخر غير تحديدات الإرادة السياسية المهيمنة، بينما عند الليبراليين، فالعديد من الحقوق تجد أساسها دائمًا في قانون أسمى صادر عن عقل متعالٍ لسياسة ما أو عن وحي ما»⁽³⁵⁾.

إن ربط الحقوق الأساسية عند الليبراليين بالدستور، باعتباره قانونًا أسمى، هو الذي دفع هابرماس إلى انتقاد الليبرالية السياسية لرولز الذي ظلّ يدافع بدوره عن «الحقوق الذاتية» الخاصة التي ينص عليها الدستور. ويعدّ رولز هذه الحقوق حقوقًا خاصة، يجب الدفاع عنها ضد سوء استعمال سلطة الدولة. لهذا جعل حقوق الإنسان والدستور خارج العملية السياسية، على العكس من التصور الجمهوري. كما أنه يرى أن الدستور إكراه خارج عن السيادة الشعبية، وأن الحقوق الطبيعية للمواطن يحميها الدستور ضد سلطة الدولة. فهو يفصل بين السيادة الشعبية وحقوق الإنسان، في مقابل التصور الجمهوري الذي أكد أصلهما المشترك⁽³⁶⁾.

على الرغم من تحفظ هابرماس على التصور الجمهوري، فإنه يظل أقرب إلى تصورهم من تصور رولز بخصوص العلاقة بين حريات المحدثين والقدامى؛ فما يعيبه هابرماس على رولز، في هذا المجال، هو أن الأخير لم

(34) الأشهب، ص 82.

(35) الأشهب، ص 83.

(36)

يوفق في المصالحة بين حريات القدامى وحريات المحدثين⁽³⁷⁾، إذ ظل يعطي الأولوية للحريات الأساسية للمحدثين المتمثلة في حريات الاعتقاد والتفكير على حساب حريات القدامى المتمثلة في مشاركة المواطنين السياسية في الفضاءات العامة. فالتقليد الأول، بحسب كونستانت (Constant)، مستمد من فلسفة جون لوك، بينما يجد الثاني خلفيته النظرية في فلسفة جان جاك روسو⁽³⁸⁾.

يتحدد اعتراض هابرماس على رولز لتفضيله في توجهه الفلسفي، في العدالة السياسية، نمطاً من الحقوق المدنية أو الحريات، في مقابل الحقوق الاجتماعية وحقوق المشاركة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه حقوق المواطنة الفاعلة، وهي حقوق لا تقف عند حدود التمتع بالحريات السلبية التي يمنحها الدستور للمواطنين، بل تتعداها إلى حقوق أخرى تنص على ضرورة اكتساب حق المشاركة الفاعلة في صوغ القرارات والمعايير التي تهدف خصوصاً إلى تنظيم مجمل الحياة الاجتماعية، وهي مشاركة تتم باستعمال المواطنين عقولهم في الفضاءات العامة. لذا، نجد أن هابرماس، بعودته إلى التصور الجمهوري، يؤكد في تصوره للعدالة ضرورة تمتع المواطنين بجميع الحقوق الأساسية من جهة، وحقوق المشاركة الفاعلة من جهة ثانية. كما أن مسألة المشاركة لا تتوقف عند حدود انتخاب الممثلين، بل هي مشاركة واسعة النطاق، ما دام الشعب هو سيد نفسه في تقرير مصيره⁽³⁹⁾.

أكد فيلسوف السياسة الفرنسي لوك فيري (L. Ferry)، في تعليقه على السجال الذي دار بين هابرماس ورولز، وقد أبدى فيه إلى حد ما ميلاً إلى هابرماس، أهمية المشاركة الفاعلة في الديمقراطية المعاصرة «إذا رغبتنا حالاً، إلى النظر إلى العدالة بوصفها تقسيماً عادلاً لإمكانية مشاركة المواطنين في

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 11-12, Vgl Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 67, «Rawls verfehlt sein Ziel, die Freiheit der Modernen mit der Freiheit der Alten Einklang zu bringen».

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 110.

(38) رولز، ص 87.

(39) مهييل، ص 113.

اتخاذ القرارات، وقبل هذا وذاك بما هي مشاركة في المناقشات السياسية، فمن الواضح أن تحقيق ذلك يستوجب اليوم، كما نرى، صيغاً أخرى للمشاركة الفعالة، ما عدا تلك المتمثلة في القدرة على انتخاب الممثلين، ومعاينة من انتهت عهدتهم متى حل موعد الانتخابات الدورية العامة منها أو المحلية⁽⁴⁰⁾.

3 - العدالة السياسية وفلسفة التواصل

رأى رولز في رده على هابرماس أن انتقاداته كانت بناءً ومنحته فرصة ملائمة لتوضيح دلالة الليبرالية السياسية. وهي النظرية التي ما انفك يراجعها ويطورها، حتى وهو طريح الفراش، إذ كتب كتابه الأخير بعنوان العدالة كإنصاف: إعادة صياغة⁽⁴¹⁾.

كان رولز مقتنعاً دائماً بأنه غالباً ما كان يُساء فهم أفكاره، بل إنها كانت تخون أحياناً تفكيره الخاص، وهو ما ينطبق على فيلسوف العقل التواصلية. ولإزالة هذا اللبس عن نظريته، كان عليه التذكير بالخطوط الرئيسة لليبرالية السياسية:

- اهتمام الليبرالية السياسية بالبنية الأساسية للمجتمع، وهي بنية تتألف من المؤسسات الرئيسة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كما تحدد الطريقة التي تتلاءم بها في ما بينها، لكي تكون نسقاً واحداً وموحدًا للتعاون الاجتماعي.

- الليبرالية السياسية نظرية يمكن صوغها بمنأى عن جميع المذاهب ذات الطبيعة الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية، وعلى الرغم مما يمكن قوله عنها باعتبارها نظرية يمكنها أن تشتق بعض أسسها من هذا المذهب أو ذاك.

- تكون الأفكار الرئيسة لليبرالية السياسية جميع أجزاء ما هو سياسي في النظرية، كما أنها أفكار أصبحت مألوفة في الثقافة السياسية العامة للمجتمع الديمقراطي.

(40) مهيل، ص 113.

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 49.

(41)

بناء على هذا، أراد رولز أن يبرهن أن نظرية العدالة، كما طورها في الليبرالية السياسية، هي نظرية سياسية تهتم بكل ما له علاقة بالمجتمع السياسي بوصفه نسقاً عادلاً للتعاون الاجتماعي. كما أن المواطن، بوصفه رقماً صعباً في معادلة نظرية العدالة - باعتبارها نظرية سياسية - يتمتع باستقلالية ذات طبيعة سياسية. لكن فيما رأى هابرماس أن تصور رولز الفلسفي لمفهوم الشخص في الليبرالية السياسية تجاوز إطار الفلسفة السياسية، نجد رولز يعترض على هذا الفهم، معتبراً أن التصور الفلسفي للشخص في الليبرالية السياسية استيعض عنه بالتصور السياسي لمواطني بوصفهم أحراراً ومتساوين. أما في ما يتعلق بالبنائية السياسية، فتكمن مهمتها في ربط مضمون المبادئ السياسية للعدالة بتصورات المواطنين، بوصفهم أصحاب ذوات معقولة وعاقلة⁽⁴²⁾. فللمواطنين، من منطلق الاستقلالية السياسية التي يتمتعون بها، الحق في المشاركة السياسية ومناقشة القضايا التي تهم الشأن العام.

كان ربط نظرية العدالة بالليبرالية السياسية الخلفية الفلسفية التي انطلق منها رولز للاعتراض على انتقادات هابرماس. ففي أحد اعتراضاته الرئيسة، رأى رولز أن نظرية الفعل التواصلي لهابرماس هي نظرية شمولية⁽⁴³⁾، تستلهم منطلقاتها من العديد من المباحث الفلسفية واللسانية والعلوم الإنسانية، كما أنها نظرية تسعى في نظره إلى تفسير جميع الظواهر المرتبطة بمجالات مختلفة؛ فهو يقول في هذا الصدد: «تشمل نظرية الفعل التواصلي لهابرماس باعتبارها نظرية شمولية مجالات أخرى غير مجال الفلسفة السياسية. وهدف نظريته هو تقديم عرض عام لمفاهيم الدلالة، الإحالة، الحقيقة، والصلاحية، وهي نظرية منصبة على العقل النظري، وكل الأشكال المختلفة للعقل العملي»⁽⁴⁴⁾.

يبيّن هذا النقد الفرق بين اهتمامات نظرية هابرماس واهتمامات نظرية رولز. فإذا كانت نظرية التواصل مفتوحة على مباحث علمية وفلسفية مختلفة،

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 61.

(42)

Comprehensive.

(43)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 55.

(44)

هدفها فهم المجتمع وتحليل العلاقات الاجتماعية، فإن نظرية العدالة تندرج فقط في صنف السياسة باعتبارها نظرية تهتم فقط بالمجال السياسي بمنأى عن باقي النظريات الشمولية الأخرى، دينية أكانت أم أخلاقية أم ميتافيزيقية، وذلك ما سيلمسه المطلع على نظرية الليبرالية السياسية لرولز من مفاهيمها التي تنتمي إلى الحقل السياسي. كما أنه يعلن من دون مواربة أن نظريته هي نظرية ليبرالية، ومن ثم فالمفاهيم المستعملة مثل الحق والعدالة والإنصاف والاستقلالية [...] هي مفاهيم ذات دلالة ليبرالية. لذا، يرى رولز أن العدالة، بوصفها إنصافاً، تمنح تصوراً سياسياً للعدالة يتلاءم مع النظام الديمقراطي. ويأمل رولز أن يشمل هذا التصور باقي المذاهب الشمولية الأخرى المعقولة الموجودة في مجتمع ديمقراطي قائم على التعددية. وفي ضوء هذا الفهم لليبرالية السياسية، يعدّ رولز أن نظريته تتطور في إطار ما هو سياسي بمنأى عن باقي المذاهب أو العقائد الشمولية الأخرى، وهذا ما يميزها من نظرية هابرماس التي يرى رولز أنها نظرية إقصائية لبعض المذاهب العقائدية والدينية⁽⁴⁵⁾.

على العكس من نظرية هابرماس، يرى رولز أن الليبرالية السياسية ليست نظرية إقصائية؛ ذلك أنها تتميز من الناحية الأيديولوجية بالحياد تجاه رؤى العالم المتضاربة في ما بينها. وما يدعم حياديتها هو بناؤها العقلاني من جهة، وعدم ادعائها الحقيقة من جهة ثانية. وفي ضوء هذا التصور، يدافع رولز عن نظرية الليبرالية السياسية، باعتبارها بديلاً قادراً على تأسيس تصور عادل للعدالة، ولا بد أن يتمخض عن الحق في العدالة السياسية حق في العدالة الاجتماعية⁽⁴⁶⁾.

4 - نقاط الاختلاف بين هابرماس ورولز

بغض النظر عن السجال الذي أشرنا إليه، هناك نقاط أخرى تبيّن لنا سر هذا السجال بين مشروعين فلسفيين، لهما رهانات مشتركة. فالاختلافات

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 53.

(45)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 11.

(46)

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 66.

النسخة الألمانية:

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 110.

الترجمة الإنكليزية:

بينهما تظل مشروعة وتعطي خصوصية لكل تقليد فلسفي على حدة. فالتقليد الفلسفي الألماني المعاصر ليس هو التقليد الفلسفي الأميركي، ويمكننا إجمال هذه الاختلافات في الآتي:

- اختلاف التقاليد الفلسفية الذي له تأثير في التكوين الفلسفي للفلاسفة الذين يتمون إليه. ونلمس هذا التأثير بجلاء في حالة هابرماس ورولز. فالفيلسوف الألماني استلهم، بسبب انتمائه إلى جيل مدرسة فرانكفورت النقدية، تكوينه الفلسفي من التراث النقدي للمدرسة الذي يستند في جزء كبير منه إلى الفلسفة الاجتماعية. لهذا، لا نستغرب محاولة هابرماس تأسيس الفلسفة على مقدمات العلوم الاجتماعية، وهي المرجعية التي اعتمد عليها في قراءته النقدية لنظرية العدالة لرولز. لذا، رأى فيها نظرية تركّز فهمها للعدالة على المستوى السياسي، بإهمال الجانب الاجتماعي، وهو ما تحظّره بشدة نظرية فرانكفورت النقدية في أجيالها المختلفة، ومن بينها هونيث⁽⁴⁷⁾ الذي هو أحد رواد الجيل الثالث. ولكن نجد، في مقابل ذلك، أن رولز ينطلق في تصوره الفلسفي من الفلسفة الحديثة لكانط وفلاسفة الفكر الليبرالي الحديث، مثل روسو وجون لوك، الأمر الذي جعل تصوره للعدالة مرتبطاً بالجانب المعياري الذي يجد خلفيته في الفلسفة الأخلاقية الحديثة ونظرية الاختيار العقلاني لهوبز.

صحيح أن رولز يشير في المبدأ الثاني للعدالة، الذي سمّاه مبدأ عدم المساواة أو التفاوت، إلى المسألة الاجتماعية في حديثه عن فكرة التضامن مع الفئة المحرومة والأقل حظاً، ولكن إشارته هذه لا تستند إلى تحليل سوسيولوجي لمسألة التفاوتات الاجتماعية في الولايات المتحدة الأميركية؛ إذ لا نكاد نعثر في كتاباته على إحالات إلى علماء الاجتماع، مثل وليام بارسونز (W. Parsons) وماكس فيبر، ورواد النظرية النقدية الاجتماعية. ويُفسّر هذا الغياب بهدف عام تسعى إليه نظرية العدالة، وهو ما أكدّه من جديد في إعادة صوغ نظرية العدالة بوصفها إنصافاً، فـ «إن هدفنا هو الكشف عن أساس عام لمفهوم

Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit, Aufsätze zur praktischen Philosophie* (47) (Frankfurt: Suhrkamp, 2000).

سياسي للعدالة، ومثل هذا العمل يخص الفلسفة السياسية، وليس النظرية الاجتماعية⁽⁴⁸⁾.

بناء على هذا الهدف، لا تُحظر مسألة العدالة الاجتماعية في نسقها الفلسفي بالقدر نفسه الذي تُحظر فيه فكرة العدالة السياسية، حتى وإن حُظرت المسألة الاجتماعية، فيكون ذلك في سياق حديثه عن «التعاون الاجتماعي» الذي يتناوله باستحضار سوسيولوجيا إميل دوركهايم، بينما تكاد تغيب في متنه الفلسفي المرجعيات التي تتحدث عن الاستلاب والتشيؤ والتفاوتات الاجتماعية، وهي مرجعيات حاضرة عند رواد النظرية النقدية، ومنهم هابرماس، خصوصًا في كتاباته الأولى. وحتى فيما يناقش فكرة اللامساواة الاجتماعية، ويركّز على فكرة التضامن، يتجنب الإشارة إلى «القوى الاجتماعية» المؤثرة في المجتمع، والتي أصبحت قوى مهيمنة على سلطة اتخاذ القرار⁽⁴⁹⁾.

- يتعلق الاختلاف الثاني بوظيفة الفلسفة عند رولز في المجال السياسي، ومعناه أن وظيفة الفلسفة تحدد من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية التي تُعدّ الخلفية الرئيسة لنظرية العدالة. وقد حدد رولز أربع وظائف أساسية للفلسفة السياسية في المجتمع المعاصر:

* الوظيفة الأولى هي أنها ترتبط بدورها العملي، وتنصبّ على التركيز على المسائل التي يدور حولها نزاع عميق، والنظر في ما إذا كان ثمة قاعدة أساسية يمكن اكتشافها لاتفاق فلسفي أخلاقي، أو إذا تعذر وجود مثل ذلك الأساس للاتفاق، فلربما أمكن على الأقل، تضيق شقة الخلاف في الرأي الفلسفي والأخلاقي على مستوى جذر الفروق الانقسامية، إلى حد يمكن عنده الاحتفاظ بالتعاون الاجتماعي على قاعدة الاحترام المتبادل بين المواطنين.

* الوظيفة الثانية هي إمكان مساهمتها في مساءلة كيفية تفكير الناس

(48) رولز، ص 208-209.

Yves Sintomer, *La Démocratie impossible?* Armillaire (Paris: Éd. la Découverte, 1999), (49) pp. 162-163.

في مؤسساتهم السياسية والاجتماعية ككل، فضلاً عن أهدافهم الأساسية ومقاصدهم بوصفهم مجتمعاً له تاريخ، في مقابل أهدافهم ومقاصدهم كأفراد.

✽ الوظيفة الثالثة إيمان أن نجد في الفلسفة السياسية سلوى لإحباطنا وغضبنا من مجتمعنا وتاريخه، بأن تبين لنا كيف أن مؤسساته هي مؤسسات عقلانية، عندما نفهم بطريقة ملائمة من منظور فلسفي.

✽ الوظيفة الرابعة، كما يرى رولز، تضمنها يوتوبيا واقعية، أي إنها سبر لحدود الإمكان السياسي العملي. بعبارة أخرى، إنها تتساءل عن صورة المجتمع الديمقراطي العادل في ظل أوضاع ملائمة بصورة معقولة⁽⁵⁰⁾.

هذه الوظائف التي حددها رولز للفلسفة جعلتها تحتفظ لنفسها بحقها وقدرتها على بلورة فكرة الإجماع والمجتمع العادل. وهي الفكرة التي وظفها المواطنون باعتبارها قاعدة تسمح لهم بتقويم المؤسسات السياسية الموجودة. ولكن في المقابل، يرى هابرماس أن وظيفة الفلسفة تنحصر في توضيح وجهة النظر الأخلاقية، إضافة إلى تحديد الإجراءات الديمقراطية، وتحليل الشروط الضرورية للمناقشات والمفاوضات العقلانية. وبهذا الدور لا تكون وظيفة الفلسفة عند هابرماس بنائية (constructive) وإنما تقويمية (Reconstructive)⁽⁵¹⁾.

- أما الاختلاف الثالث، فهو تصورهما للعلاقة بين الاستقرار السياسي والاجتماعي من جهة، والاستعمال العام للعقل في الفضاء العمومي من جهة أخرى. فرولز يرى أن الاستعمال العام للعقل مرتبط بالاستدلال العقلي للمشترعين والسلطة التنفيذية (الرئيس) والقضاة (خصوصاً قاضي المحكمة العليا)، كما يتضمن أيضاً مرشحي الانتخابات السياسية ورؤساء الأحزاب السياسية، وباقي الملتزمين معهم في الحملة الانتخابية، فضلاً عن المواطنين، حينما يقدمون آراءهم في القضايا الأساسية للدستور⁽⁵²⁾. غير أن الفضاء

(50) رولز، ص 86-91.

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 48.

(51)

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 64.

(52)

العمومي عند هابرماس يشمل جميع المناقشات العامة التي يساهم فيها المواطنون المشاركون في المناقشات العملية. فهو فضاء مفتوح للجميع يساهمون فيه بآرائهم، بما في ذلك مبادئ العدالة أو الدستور أو غيرها من القضايا التي تهم الشأن العام. أمّا الاستعمال العام للعقل عند رولز، فهو استعمال نخبوي، وحتى تصور العدالة عنده هو من اختصاص الفيلسوف الذي يقوم بمحااجة فكرية تأملية. ولكن على العكس من ذلك، عبّر هابرماس مرارًا عن رفض هذا التصور النخبوي للفلسفة ولمهمة الفيلسوف، فهو لا يقبل أن يتحوّل الفيلسوف خبيرًا. وقد ظل دائمًا يميز بين مهمته كفيلسوف في الجامعة، ومهمته كمتحدث باستمرار في قضايا الشأن العام.

بناء على خاصية الانفتاح التي يتميز بها العقل في الفضاء العمومي، يصبح كل شيء قابلاً للمناقشة العقلانية من لدن المعنيين بالأمر. وهي المناقشة التي في إمكانها أن تضيف مشروعية على المعايير التي تضمن الاستقرار الاجتماعي والسياسي في المجتمع. فطبيعة السلطة التواصلية، بوصفها سلطة تأثيرية، في إمكانها أن تساهم في بلورة قضايا موضوع اهتمام الشأن العام، وهي القضايا التي تصاغ حلولها في صورة قوانين عبر ما يسمّيه هابرماس السلطة الإدارية.

نجد في مقابل هذه الخاصية «الانفتاحية» التي يتميز بها العقل في الفضاء العمومي، أن رولز يميل إلى وضع حدود لهذا الاستعمال العام، وذلك لرفض رولز حدوث مراجعة دائمة لمبادئ الدستور؛ فهو يستند في فلسفة الليبرالية السياسية إلى توافق تعددي مهمته بعث الاستقرار السياسي لمبادئ العدالة. وقد بعث في كتاباته الأخيرة تأملات عمّا سمّاه «العقول العامة»⁽⁵³⁾، أي العقول التي يمكن أن تعلم وأن تُقرّ، وأن تناقش وتقبل علنًا، وذلك من أجل إعطاء انطباع بأن هناك «توازنًا تأمليًا» لمبادئ نظرية العدالة، لكن ذلك لا يعني مطلقًا الإقرار بالاستخدام العام للعقل⁽⁵⁴⁾، أي بالمعنى الذي عبّر عنه كانط، بوصفه

Public reasons.

(53)

Öffentliche Gebrauch der Vernunft.

(54)

قوة تاريخية للولوج إلى مبادئ دستور عادل، يمكنه، إجرائيًا، أن يكون أساسًا تأسيسيًا لصلاحية هذه المبادئ. فما هو السبب؟

يرى رولز أن ذلك الانفتاح سيُبقى شبح المراجعة الدائمة للدستور، ومن ثم سيكون شبحًا لعدم الاستقرار. كما يقر رولز بالاختلاف بين دلالة العقل العام عنده ودلالته عند كانط عندما يتحدث عن خصوصية العقل العام⁽⁵⁵⁾.

يعد الاستقرار السياسي والاجتماعي أحد الرهانات الأساسية لنظرية العدالة ونظرية التواصل، لكن الاختلاف بين هابرماس ورولز في هذه النقطة يكمن في أن رولز وضع في نظريته مسألة الاستقرار الاجتماعي في المستوى الأول، الأمر الذي دفعه إلى اعتبار أن دور «الإجماع عبر التقاطع» سيظل مجرد دور تفسيري، أي يفسر فقط المساهمة الوظيفية لنظرية العدالة في قدرتها على تأسيس التعاون الاجتماعي بعيدًا عن العنف.

كانت هذه المساهمة الوظيفية موضع نقد في فلسفة هابرماس، ذلك أنها وضعت الإجماع عبر التقاطع في المرتبة الثانية، لأنها حولته إلى مجرد أداة لضمان الاستقرار لا غاية في ذاته. غير أن الإجماع عند هابرماس غاية في ذاته، يُدرك بعد المناقشة العقلانية التي يشارك فيها جميع المعنيين بالأمر. وهو إجماع يتأسس انطلاقًا من فحص صلاحية جميع المعايير، بما في ذلك الأوامر الأخلاقية، أو حتى مبادئ العدالة نفسها⁽⁵⁶⁾.

5 - نقاط الاتفاق

يُعدّ الاختلاف الوارد بين هابرماس ورولز أمرًا طبيعيًا، لأن كلا منهما ينتمي إلى تقليد فلسفي له خصوصيته وتاريخه. ولكن الاختلاف في المشاريع الفلسفية، وفي أدوات عرض النظرية، لا يفسد الود بينهما. فانتماؤهما إلى الفلسفة المعاصرة جعلهما يشغلان على العديد من القضايا المشتركة، فضلًا

Rawls, *Political Liberalism*, p. 213.

(55) مهيبل، ص 136. انظر أيضًا:

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 31.

(56)

عن تقاسمهما العديد من الطموحات التي سعى كلٌ منهما إلى تحقيقها في مشاريعه الفلسفية في المجتمع المعاصر. وتُعدّ إشكالية العدالة من القضايا الفلسفية الرئيسة في فلسفة كل منهما. وكان كل منهما يطمح من تناول مسألة العدالة إلى بناء مجتمع عادل محكم التنظيم، يقوم على التعاون الاجتماعي والتضامن بين أفرادهِ وطبقاتهِ، ولكن لا يمكن لمثل هذا المجتمع أن يرى النور إلّا في إطار دولة الحق والقانون والديمقراطية، بحسب هابرماس، أو الدولة الدستورية، بحسب رولز، وهي الدولة الحديثة التي تقوم على مجموعة من المعايير التي يجب احترامها. وفي هذا السياق، ليس الاختلاف بين وضعية رولز الأصلية ووضعية هابرماس المثالية اختلافًا جذريًا، لأن كلاهما جعل من رهان فلسفته السياسية، معتمداً على وسيلة عرضه الخاصة، «التسويق ما بعد ميتافيزيقي لمعايير الحق والعدالة، فالأساس هو أن تكون دولة الحق والقانون قائمة على معايير للحق نابعة من سلطة العقل لا من مصدر خارجي»⁽⁵⁷⁾.

من المفروض أن تكون هذه المعايير التي جرى التوصل إليها في الوضعية الأصلية أو في الوضعية المثالية للكلام، معايير مؤسسة لدولة الحق والقانون الحديثة التي تضمن للمواطن حقوقه الفردية والجماعية في إطار مجتمع عادل وديمقراطي. فالرهان الفعلي للفيلسوفين هو حدوث مزيد من تجذير مسألة الديمقراطية في المجتمع وبناء شرعية ديمقراطية، يكون المواطن فيها هو الفاعل الأساس والمصدر الحقيقي لممارسة السلطة السياسية، أو بلغة رولز «بناء مجتمع يتمتع فيه المواطن باستقلالية كاملة، وهي الاستقلالية التي تتحقق حينما يكون المواطنون يعيشون في مجتمع محكم التنظيم»⁽⁵⁸⁾، وهو مجتمع لا يخضع فيه المواطن لغير القوانين التي نصّ عليها الدستور؛ القوانين التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبين المواطنين أنفسهم، بحيث تقوم العلاقة على التقدير والاحترام والندية، لا على إخضاع طرف لآخر. ففي الوقت الذي ينشأ

Pauline Johnson, *Habermas: Rescuing the Public Sphere* (London; New York: Routledge, (57) 2006), p. 105.

Rawls, «Reply to Habermas,» in: *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March (58) 1995), p. 111.

فيه مجتمع بهذه المواصفات، يتمتع المواطن آنذاك باستقلاليتة التامة. وكان رولز طور هذه الاستقلالية في نظرية العدالة السياسية، وهي الاستقلالية نفسها التي يسعى إليها هابرماس من خلال نظريته في الديمقراطية التشاورية التي يقترحها بديلاً مكتملاً لنقائص الديمقراطية التمثيلية. وكلما حقق المواطن استقلاليته التامة، أصبح فاعلاً حقيقياً في العملية السياسية ومصدراً من مصادرها، وحينذاك «تكون ممارستنا للسلطة السياسية ممارسة فعلية بالمعنى الحقيقي للكلمة في الوقت الذي تكون هذه الممارسة نابعة من القوانين التي ينص عليها الدستور الذي نأمل أن يخضع لمبادئه الأساسية كل المواطنين بوصفهم أحراراً ومتساوين، وذلك في ضوء المبادئ والأفكار التي يقبلها عقلهم المشترك»⁽⁵⁹⁾.

يبدو أن الطموح الأساس المشترك بين هابرماس ورولز هو التأسيس الفعلي لدولة الحق والقانون التي يكون فيها المواطن مصدراً رئيساً للشرعية الديمقراطية من جهة، وفاعلاً في ممارسة السلطة السياسية.

إن ما يميز مساهمة هابرماس - رولز في الفلسفة السياسية المعاصرة هي مراجعتهم النقدية للفلسفة العملية الكانطية من دون تجاوز أفقها الفلسفي الكوني. ولهذا يمكن الحديث عن منظور كانطي جديد مع هابرماس بإعادة صوغ الفلسفة الأخلاقية الكانطية، انطلاقاً من براديغم فلسفة التواصل، ومع رولز بتجريبه في نظرية العدالة للمفهوم التقليدي للعقد الاجتماعي كما ورد عند روسو وكانط. كما استلهما كلاهما من كانط مقولة العقل العام، ووظفاها بنوع من الحيادية من أجل تبرير عقلاني للمبادئ الكبرى للعدالة والمعايير الدستورية الأساسية، والبنية الأساسية للمجتمع. وقد تساهم هذه المقاربة الحيادية في تحقيق نوع من الاندماج الاجتماعي المبرر عقلانياً في ظل مجتمع قائم على تعددية الثقافة والقيم ورؤى العالم. وتعدّ فكرة الحيادية التي طورها رولز وهابرماس، وإن كان تصورهما لها يختلف نسبياً، فكرة رئيسة توحد

Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 9-10.

Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 109.

Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65.

(59)

الترجمة الإنكليزية:

النسخة الألمانية:

بينهما وتضعهما في جبهة واحدة ضد أنصار المذهب الجماعاتي الأمريكي، أو نظرائهم الجمهوريين في فرنسا، والنسبانيين ما بعد الحداثيين الذين يشككون في كونية القيم، والنقاد الماركسيين للأيديولوجيا. كما أنهما يمثلان في الوقت نفسه موقفًا موحدًا ضد الفلسفة النفعية بجميع توجهاتها. وفي تعارضهما مع الاتجاهات الليبرالية والجمهورية والجماعاتية والاشتراكية المهيمنة، فإنهما يعدّان المساواة والحرية متعارضتين وغير متعارضتين كما يعتقد الآخرون. أمّا حقوق الإنسان وحقوق المواطن، فإنها تتمتع عندهما بأصل مشترك، ويجب عدم الفصل بينهما ووضعهما في تراتبية مختلفة⁽⁶⁰⁾.

على الرغم من أن الحوار الفلسفي بين هابرماس ورولز يندرج في السجال العام الذي دار بين الليبراليين والجماعاتيين وغيرهم، فإنه كان لهابرماس خصوصية بخوض هذا السجال مع رولز لأنه يندرج في سياق تصور النظرية النقدية التي طورها في كتابته الأخيرة، والتي نلمس فيها عودة إلى المقاربة الكانطية على حساب المقاربة الاجتماعية النقدية الجذرية للرواد الأوائل. أمّا فلسفة رولز ذات المرجعية الكانطية، فدعمته في ذلك، على الرغم من الاختلافات التي أشرنا إليها. ولا يمكن أن ينكر أحد تأثير رولز في النظرية النقدية لهابرماس في مراحلها المتأخرة؛ إذ أصبح هابرماس يميل إلى الفلسفة الليبرالية في مقارنة العديد من القضايا مثل الديمقراطية والتسامح والذين في الفضاء العمومي والتعددية الثقافية... إلخ. وكانت الباحثة أودار على حق حينما قالت إن الاختلاف بينهما اختلاف في استراتيجية التسوية، فأضيف إلى قولها أن هذا الحكم لا ينطبق على هابرماس الستينيات والسبعينيات، بل ينطبق فقط على هابرماس المتأخر، خاصة بعد إصدار كتابه عن الحق والديمقراطية الذي ابتعد فيه عن ثوابت النظرية النقدية في صيغتها الأولى. وهذا ما كان له التأثير نفسه في الجيل اللاحق، مثل هونيث أو فورست، وإن للجيل اللاحق منطلقاته الفلسفية، خاصة هونيث صاحب المرجعية الهيجلية. فما هو تصور هذا الأخير لفكرة العدالة؟

ثانيًا: العدالة الاجتماعية لدى أكسيل هونيث

هل العدالة هي التوزيع العادل للناتج الاجتماعي أم هي توزيع عادل للعلاقات الاجتماعية التي يحكمها منطق الاحترام المتبادل بين المواطنين؟ وما هي الصلة بين العدالة والاعتراف؟

1 - العدالة في براديغم فلسفة الاعتراف

يُعَدُّ هونيث من أعلام الفلسفة الألمانية المعاصرة، إذ يلتف حوله ما يسمَّى الجيل الثالث للنظرية النقدية، كما يُعَدُّ - إلى جانب راينر فورست - من خلفاء هابرماس في مدرسة فرانكفورت. وتتضمن مهمته الفلسفية مواصلة التأسيس الفلسفي لنظرية اجتماعية نقدية تضع نصب عينيها تشخيص الأمراض الاجتماعية للمجتمع المعاصر، وكشف العوائق التي تحول دون بناء المجتمع العادل الذي ناضل من أجله أيضًا الرواد الأوائل. وللقيام بهذه المهمة، انصبَّ اهتمام هونيث في بداية مساره الفلسفي على نقد السلطة⁽⁶¹⁾، وهو المبحث الذي خصص له رسالته لنيل شهادة الدكتوراه بإشراف هابرماس. ويُعتبر هذا العمل الذي خُصص لمفهوم السلطة عند ميشال فوكو، مساهمةً فلسفية سعى من خلالها إلى استثمار فلسفة فوكو في إطار نظرية الفعل التواصلي لأستاذه هابرماس. ويعتبر هونيث، في هذا السياق، أن أي محاولة لإدماج المكتسبات النظرية والسوسيولوجية للكتابات التاريخية لميشال فوكو في إطار نظرية الفعل التواصلي، تقتضي العودة إلى مفهوم الصراع الاجتماعي القائم على محفزات أخلاقية. ولا توجد في رأيه أي نظرية يمكنها أن تساهم في تطوير هذه الفكرة أفضل من فكرة هيغل عن «الصراع من أجل الاعتراف» التي طورها في دروس إينبا⁽⁶²⁾. وتندرج كتابات هونيث الفلسفية، بدءًا من كتاب

Axel Honneth, *Kritik der Macht - Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (61) ([Berlin]: Suhrkamp, 1988).

Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, (62) Translated by Joel Anderson, *Studies in contemporary German social thought* (Cambridge, MA: MIT press, 1996), p. 1.

The Struggle for Recognition (الصراع من أجل الاعتراف)، حتى كتابه الأخير *Das Recht der Freiheit* (الحق في الحرية)⁽⁶³⁾، في إطار تحيين الفلسفة الهيجلية في إطار براديغم الاعتراف⁽⁶⁴⁾. فعلى خلاف هابرماس ذي المرجعية الماركسية في كتابته الأولى والكانطية في كتاباته المتأخرة، ظل هونيث مرتبطاً بالمرجعية الهيجلية، وعياً منه بأن هيجل لم يستوفِ حقه في الفلسفة المعاصرة، وأنه أسيء فهمه كثيرًا، على الرغم من أن فلسفته تقدّم وسائل نظرية تمكّنا من تحليل المجتمع وفهم طبيعة الصراعات الاجتماعية التي تلم به. فهو يطور، إدراكًا منه لأهمية الخلفية الفلسفية الهيجلية، وبلاستناد إلى الفلسفة الاجتماعية، «نظرية اجتماعية ذات مضمون معياري تتخذ من فكرة الصراع من أجل الاعتراف منطلقًا لها»⁽⁶⁵⁾. لذا، يعيب هونيث على الفلسفة السياسية المعاصرة ارتباطها الوثيق بالفلسفة الكانطية التي تعطي الأولوية للمبادئ المعيارية الخالصة، بينما يفضل هو المقاربة الفلسفية ذات المنحى الاجتماعي، مانحًا في تحليله الأولوية لتحليل المجتمع. وتمكّن هونيث من خلال هذه القناعة الفلسفية من بلورة ما سمّاه «العدالة بوصفها تحليلًا للمجتمع»⁽⁶⁶⁾. ولا يهتم في تصوره للعدالة باستخلاص القواعد والمبادئ المعيارية التي نقيس على أساسها الشرعية الأخلاقية للنظام الاجتماعي، بل يهتم كثيرًا بتحليل العلاقات الاجتماعية في أفق كشف الأمراض الاجتماعية التي تهدد تماسك الجماعة، وتساهم في خلق علاقات غير طبيعية بين أفراد المجتمع. ونرى أنه رفض، في ضوء هذه الخلفية، الأنطولوجيا الاجتماعية لكلٍّ من ميكافلي وهوبز، ذلك أن المبدأ الذي تقوم

Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (63) ([Berlin]: Suhrkamp, 2011).

(64) إذا رجعنا إلى فلسفة رولز لا نجد إحالات إلى المتن الفلسفي لهيجل، فالكتاب الرئيس لرولز، نظرية في العدالة، هو تطوير لفكرة العدالة من منظور كانط وروسو. والأمر نفسه ينطبق على كتاب هابرماس عن الحق والديمقراطية.

Axel Honneth, *Kampf Um Anerkennung, Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte* (65) (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), p. 7.

Axel Honneth, *Gerechtigkeit und Gesellschaft: Potsdamer Seminar* (Berlin: Berliner (66) Wissenschaft Verlag, 2006).

Honneth, *Das Recht der Freiheit*.

انظر أيضًا: الفصل الأول من:

عليه هو مبدأ الصراع للمحافظة على الذات، أي المحافظة على المصالح الذاتية. فالذات في الأنطولوجيا الاجتماعية تتصرف تبعاً لمنطق الأنانية، وهو ما يسمّى الفعل الاستراتيجي. وقد كرس هابرماس لهذا الفعل مشروعاً في فلسفة التواصل لنقد تجلياته في المجتمع وانعكاساته على التفاعل الاجتماعي. فالفعل الاستراتيجي عند هوبز وميكافلي يجعل الذات تُرى مجرد أداة، كما تحجب شدة المنافسة بين الذوات عنهم إمكانية تحقيق الاعتراف المتبادل⁽⁶⁷⁾. وبناءً على ثقافة الصراع هذه من أجل البقاء، طوّر هونيث نظرية الصراع من أجل الاعتراف. ولتحقيق هذا الهدف، اهتم بفلسفة هيغل المبكرة، إضافة إلى فلسفة الحق. كما انفتح على مذهب جورج هيربرت ميد (G. H. Mead) في علم النفس الاجتماعي. فهونيث في قراءته هيغل أقرب إلى ميد في قراءته المادية من قراءة هيغل المثالية للصراع من أجل الاعتراف⁽⁶⁸⁾. ويُعدّ مبدأ الاعتراف المتبادل من الأفكار الرئيسة التي طوّرها هونيث في فلسفته، كما فعل قبله ميد في مقارنته الاجتماعية، إذ إنه يعيد في ضوء هذا المبدأ إنتاج الحياة الاجتماعية⁽⁶⁹⁾.

يعتقد هونيث أن الاعتماد على مبدأ الاعتراف المتبادل قد يساهم في حل العديد من المشكلات والصراعات الاجتماعية التي يعانيها المجتمع المعاصر، وهي صراعات تعود في الأساس إلى الإحساس بالتهميش والإقصاء والظلم الاجتماعي. ويقول هونيث، في هذا الصدد، في حوار أجرته معه *Le Magazine Sciences Humaines* (مجلة العلوم الإنسانية) في فرنسا بمناسبة ما بات يُعرف بحوادث الضواحي: «في البداية كان مشروعِي يقتصر حصراً على نقد النموذج الكلاسيكي في تحليل الصراعات أو النزاعات الاجتماعية باعتبارها نزاعات مصلحة، فوفقاً لهذا النموذج، يفترض أن هنالك أفراداً أو جماعات لهم مصالح محددة سلفاً، غير مستوفاة ضمن الظروف المعطاة، هؤلاء الأفراد أو الجماعات يناضلون أو يصارعون من أجل استيفائها، إلّا أنه بدا لي أن جزءاً من النزاعات

Honneth, *Struggle for Recognition*, p. 8.

(67)

Honneth, *Kampf um Anerkennung*, p. 149.

(68)

Sittlichkeit.

(69)

Honneth, *Kampf um Anerkennung*, p. 148.

انظر:

الاجتماعية سيتم فهمها بشكل أفضل عندما ندخل عناصر أخلاقية، بمعنى عندما نفسرها بمشاعر الاعتداء على الشرف أو المهانة، أو السخرية والإهانة أو عدم الاعتراف. ولكن هذا النموذج المضاد لا يهدف إلى تحليل جميع النزاعات الاجتماعية التي يبقى تفسيرها في نظري خاضعاً لنزاع المصالح ولكن، شيئاً فشيئاً، كلما تقدمت في البحث وتعمقت في تحليل المسألة، توصلت إلى فكرة مؤداها أن كل نزاع، على الأقل، تحركه قناعات أخلاقية، لأن بعض المطالب المشروعة مطالب اعتراف تُرفض بغير وجه حق. وهكذا، فإن فكرتي هي أن كل أنماط النزاعات الاجتماعية، حتى تلك التي تحث على توزيع الخيرات والثروات، والتي تبدو وكأنها مجرد وسائل وأدوات، يجب فهمها بوصفها نزاعات معيارية وصراعاً من أجل الاعتراف⁽⁷⁰⁾.

ترسخت لدى هونيث قناعة بأهمية المقاربة الهيغيلية في تحليل المجتمع المعاصر. وعلى العكس من رواد النظرية النقدية الأوائل الذين ركزوا على العوامل الاقتصادية لتحليل العلاقات الاجتماعية، ركّز هونيث، وبالأستناد إلى الخلفية الفلسفية الهيغيلية، على القناعات الأخلاقية؛ ذلك أن لكل مجتمع، كيفما تكن طبيعته، مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تؤمن بها الجماعة، وهي مبادئ وظيفتها تحقيق الاندماج الاجتماعي بين أفراد الجماعة. وتلخّصت مهمة هونيث بالبحث عما سمّاه «ديمقراطية الحياة الأخلاقية»⁽⁷¹⁾. ويحقق هذا النوع من الديمقراطية الاعتراف بالناس في المجتمع بوصفهم أفراداً لهم حق الانتماء إلى الجماعة. كما أصبح الاعتراف في المجتمعات الحديثة حقاً من حقوق الفرد الذي يُفترض أن يناله داخل جماعته الصغيرة، وفي مجتمعه. فبهذا الحق يحس الفرد بالانتماء إلى الجماعة، ويستطيع أن يطوّر مع نفسه ومحيطه علاقة إيجابية. وفي حالة غياب هذا الحق، فإن الفرد يطور تجاه الجماعة علاقة عدائية مبنية على الرفض والتمرد اللذين قد يصلان إلى درجة العصيان

(70) «مشكلات الهوية في حوار مع الفيلسوف الألماني هونث: النزاعات الاجتماعية ومسألة الاعتراف»، ترجمة زواوي بغوره، موقع مجلة الكويت، <http://www.kuwaitmag.com/index.jsp?inc=5&id=1339&pid=3001>.

Demokratische Sittlichkeit.

(71)

المدني. وما حدث في الضواحي الباريسية، وما يحدث حاليًا في العالم العربي، من عصيان مدني، وما يمكن أن يحدث في المستقبل في العديد من الدول، بسبب المشكلات الاجتماعية المتفاقمة، لن يكون موجهًا بشعار آخر غير شعار المطالبة بالحق في الاعتراف بقيمة الأفراد في المجتمع.

يميز هونيث في المجتمعات الحديثة بين ثلاثة مستويات من الاعتراف ضرورية للفرد كي يحس بالتوازن والاندماج داخل الجماعة. فيقول في الحوار نفسه:

«هنالك مبدأ الحب في الفضاء الحميمي، وهنالك مبدأ المساواة في الفضاء القانوني، وهنالك أخيرًا الإنجاز الفردي الذي يعترف به كمساهم على مستوى الفضاء الإنتاجي. إن هذه المبادئ تمثل 'منطق' أو 'نحو' حياتنا الاجتماعية. فهنالك حقًا عدم اعتراف عندما يكون أحد هذه المبادئ قد تم اغتصابه أو هدره، يجب أن نتذكر دائمًا الحاجات الداخلية لمبادئ الاعتراف هذه. فنعاني أن هذه المبادئ تعود إلى شيء مؤسس في المجتمع، وهو أننا جميعًا، وعمومًا، على وعي بضرورة احترامها، وأنها بحاجة دائمة إليها، وأنها ليست مثل التأويلات التي توجد سلفًا في ممارستنا الاجتماعية. بهذا المعنى، فإنني أقول إن هنالك 'قيمة إضافية' لمبادئ الاعتراف هذه. وما يمكن أن تقوم به النظرية الاجتماعية، هو أن تجعل هذه المبادئ واضحة. كما أن عليها أن تسمح بظهور أشكال ضرورية ومطابقة للاعتراف، غير تلك التي توجد عمليًا في الواقع الاجتماعي، على سبيل المثال، فإنه في ما يتعلق بمبدأ المساهمة، فإن النظرية الاجتماعية يمكن أن تساعد على توضيح أن هذا المطلوب في مجتمعاتنا مطلب شرعي، بمعنى أن يضمن للفرد بطريقة ما الإمكانية في المساهمة. ويتعبّر آخر، فإن مبدأ المساهمة يتضمن الحق في العمل، لأن من دون العمل، لا يمكن الاعتراف بمساهمته»⁽⁷²⁾.

إن المشكلة الحقيقية التي يريد هونيث أن يكشف عنها في نظريته

(72) «مشكلات الهوية في حوار مع الفيلسوف الألماني هونث».

للعدالة بوصفها تحليلًا للمجتمع، تكمن في تبيان صور الخلل في العلاقات الاجتماعية التي يكون مصدرها الامتناع من الاعتراف بحق الآخرين، أكان هذا الحق مرتبطًا بالحقوق الجسدية أم بالحقوق السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية أو غيرها من الحقوق الأساسية، أو الحق في الحرية، كما نعتة بالحق الأسمى في كتابه الأخير الذي يحمل العنوان نفسه.

لفهم تصور هونيث للعدالة، يجب ربطه بالظلم الاجتماعي الموجود في مختلف المجالات: القانونية والأخلاقية والاقتصادية. ومن هذا المنطلق، يجب إدراك تصوره للعدالة في بُعد الكلي بعيدًا عن التفسير الذي قد يؤول فلسفته من منظور أخلاقي أو نفسي، بدعوى أنه لم يساير الجيل الأول في التركيز على العوامل الاقتصادية في تحليل مسألة العدالة الاجتماعية. فهو يذهب إلى أن العدالة الاجتماعية قد وسّعت، بتحليله فكرة العدالة من هذا المنظور، فهمنا لمسألة العدالة الاجتماعية التي ارتبطت في التداول الفلسفي والاجتماعي بالتوزيع العادل للخيرات. وفي السياق ذاته، استدل برأي ديفيد جونستون (D. Johnston) الذي يدافع عن الفكرة نفسها في كتابه *A Brief History of Justice* (مختصر تاريخ العدالة) من دون أن يحيل إلى هونيث. فالفيلسوف جونستون يقترح علينا مراجعة تفكيرنا بالعدالة، وهي مراجعة قد تجرد فكرة العدالة الاجتماعية من دورها باعتبارها تصورًا رئيسًا ينبغي أن تكون جميع المجالات تابعة له. فهو يقترح بدوره ربط فكرة العدالة الاجتماعية بمفهوم العلاقات الاجتماعية التي يحكمها الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين المواطنين. ويقول في تأكيد هذه الفكرة: «حين أؤكد أن الإحساس العميق بضرورة التعامل بالمثل في العلاقات الاجتماعية بين الناس لا بد أن يكون السمة الأساسية لأي نظرية في العدالة، لا أعني الإيحاء بأن علينا التخلي تمامًا عن فكرة العدالة الاجتماعية أو مسألة توزيع الناتج الاجتماعي بصورة عادلة. على النقيض من ذلك، فلطريقة توزيع ذلك الناتج التي تتبناها مؤسسات المجتمع في ممارستها المختلفة تأثير جوهري على طبيعة ونوعية العلاقات بين الأفراد»⁽⁷³⁾.

(73) ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 272.

2 - في نقد فلسفة الاعتراف

في مقابل الموقف الذي دافع عنه هونيث، تدافع الباحثة الأميركية نانسي فرازر (N. Fraser) عن موقف نقدي. وقد أصدر السجال في كتاب مشترك لهما بعنوان *Umverteilung oder Anerkennung?* (اعتراف أم إعادة توزيع؟)، وهو عبارة عن حوار بين نانسي وهونيث يدور حول فكرة العدالة من منظورين مختلفين: منظور الاعتراف ومنظور إعادة توزيع الخيرات الاجتماعية بعدل. وقد تجلّى اعتراضها على موقف هونيث في هذه النقطة باهتمامها أكثر بالمطالب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ورأت أن في الاستجابة لهذه المطالب المدخل الوحيد لتحقيق تطلعات الأفراد في الاعتراف بهم⁽⁷⁴⁾.

أما من المنظور الليبرالي، فلم يعط فيلسوف توبغن ذو التوجهات الفلسفية الليبرالية الأولوية للعوامل الاقتصادية أو لمسألة الاعتراف، بل نرى أن منظوره للعدالة الاجتماعية هو ضمان الحريات الفردية والاستقلالية بوصفها تقريراً للمصير في ما يتعلق بالحياة الخاصة. وبالتالي لا تحيل العدالة الاجتماعية عنده إلى الإصلاحات الاجتماعية التي باشرتها أوروبا. ويرى أوتفريد هوف (O. Höffe) أن هذا التصور للعدالة الاجتماعية يجد أساسه في الأساس الأول للعدالة عند رولز الذي حدد فيه الحريات الأساسية⁽⁷⁵⁾.

لئن أولى هونيث فكرة الاعتراف اهتمامه لتوسيع أفق فهم مسألة العدالة، محافظاً على روح ثقافة الصراع التي تميزت بها النظرية النقدية منذ نشأتها بحكم الربط الذي تقيمه دائماً بين الفلسفة والواقع الاجتماعي، فإن التقليد الفلسفي نفسه استمر مع فورست الذي قدّم بدوره قراءة نقدية لمسألة العدالة. ولكن منطلق فورست ليس هيغلياً، بل هو أقرب إلى كانط وإن برؤية فلسفية

Axel Honneth and Nancy Fraser, *Umverteilung Oder Anerkennung? eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1460 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (München: C. H. Beck, 1999), p. 74ff.

تأسس على منطلقات الفلسفة الاجتماعية والسياسية. وإذا كان مدخل هونيث هو الحق في الاعتراف، فإن فورست ركّز على فكرة الحق في التسويغ. فما هي إذاً معالم هذه المقاربة التي قدّمها فورست في سياق تطور النظرية النقدية مع الجيل الثالث؟

ثالثاً: العدالة الحقوقية لدى فورست

هل العدالة مجرد توزيع للخيارات الاجتماعية أم هي توزيع للخيرات السياسية؟ وهل هي تسويغ لسلطة الأقوى أم توزيع عادل لسلطة التسويغ في الفضاء العمومي؟ وما هو موضوع العدالة في النظرية النقدية لفورست، وما العلاقة بين العدالة وفكرة الحق في التسويغ في نظريته؟

1 - سياق فلسفة التسويغ

يُعدّ فورست⁽⁷⁶⁾ أحد أعلام النظرية النقدية في صيغتها الجديدة مع الجيل الثالث. وتأتي أبحاثه الفلسفية في سياق تجديد النظرية النقدية بالاستناد إلى فلسفة التواصل لهابرماس من جهة، وفلسفة الاعتراف لهونيث من جهة ثانية. وإذا كان فورست في فلسفته يميل إلى الفلسفة الكانطية، وهو ما يجعله أقرب إلى فلسفة هابرماس المتأخرة، فإن مشروعه الفلسفي يستلهم بعض أفكاره من فلسفة هونيث من دون الاستناد إلى المرجعية الهيجلية، الأمر الذي يعطي فورست ميزة تصوره، وهي تركيزه على الجانب العملي ومراجعته مفاهيم الفلسفة العملية استناداً إلى مفهوم «التسويغ» الذي يحتل مكانة مركزية في أعماله الفلسفية الكبرى التي أصدرت له حتى الآن، وهي

(76) فورست فيلسوف ومنظر سياسي معاصر، ولد في الستينيات من القرن الماضي. يشغل حالياً أستاذاً للنظرية السياسية بقسم العلوم الاجتماعية في جامعة غوته بفراנקفورت. حصل في العام الماضي على جائزة لبيتنس التي تُعد أعلى جائزة علمية تمنحها ألمانيا للعلوم الاجتماعية، وذلك تويجاً لأبحاثه الرصينة في مجال البحث الفلسفي والعلوم الإنسانية. وتنصب مجالات اهتماماته على النظرية السياسية والعدالة والتسامح والبراغماتية. وسبق أن أعد رسالته لنيل درجة الدكتوراه بإشراف هابرماس، ونشرت بعنوان «سياقات العدالة».

في سياقات العدالة: ما وراء النزعتين الليبرالية والجماعانية⁽⁷⁷⁾؛ الحق في التسوية⁽⁷⁸⁾؛ نقد علاقات التسوية⁽⁷⁹⁾؛ التسامح في نطاق الصراع⁽⁸⁰⁾. ويعيد في ضوء هذا المفهوم المركزي بناء مفاهيم من حقل الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية، ومن مجال حقوق الإنسان. وتُعَدُّ مفاهيم التسامح والديمقراطية والأخلاق والاعتراف والعدالة [...] من المفاهيم الأكثر تداولاً في مقاربتة النقدية التي يسعى بواسطتها إلى تطوير النظرية النقدية في إطار «المنعطف السياسي» الذي اجتهد في تحديده، على غرار أستاذه هابرماس الذي طور النظرية النقدية في إطار المنعطف اللغوي. بالإضافة إلى ذلك، فبالاستناد إلى مفهوم التسوية، باعتباره ممارسة اجتماعية، طوّر فورست نظرية جذرية في العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان، فعرف المجتمع بناء على هذا المفهوم المركزي بوصفه «نظاماً للتسوية»⁽⁸¹⁾، يتألف من مؤسسات متعددة ومعايير وممارسات تسوية مختلفة.

Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus (77) und Kommunitarismus* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1994, 1996 und 2004).

Rainer Forst, *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, translated by John M. M. Farrell, *Philosophy, social theory, and the rule of law* (Berkeley: University of California Press, 2002).

هذا الكتاب هو في الأصل رسالة الدكتوراه لفورست التي ناقشها بإشراف هابرماس. وقد صدر الكتاب في سياق السجال الحاد بين النزعتين الليبرالية والجماعانية بشأن قضايا مرتبطة بالفلسفة السياسية، وعلى رأسها مسألة العدالة. أما فورست، فيتوقعه في سياق هذا النقاش الفلسفي في تسعينيات القرن الماضي، لم يتخذ موقفاً مناصراً لهذا الطرح أو ذاك، بخلاف ما كان متداولاً، بل كان موقفه نقدياً من الطرحين معاً، مقترحاً بديلاً طوره في سياق ما سماه «سياق التسوية للعدالة»، وهو السياق الذي اشتغل في إطاره طوال رسالته وفي الأبحاث الفلسفية اللاحقة التي قام بها.

Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 2007).

Rainer Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Translated by Jeffrey Flynn, *New directions in critical theory* (New York: Columbia University Press, 2012).

Rainer Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2011).

Toleranz im Konflikt. «Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs» (80) Suhrkamp Verlag, 2003.

Rechtfertigungsordnung.

(81)

يُعتبر رولز، بسبب اهتمامه بالفلسفة الأميركية إضافة إلى هابرماس وآخرين، من المرجعيات التي استأثرت باهتمام أعلام النظرية النقدية، كما يُعدّ استعراضنا للسجل الفلسفي بين هابرماس ورولز نموذجًا لهذه الفكرة. ونرى هذا التأثير نفسه في فلسفة فورست، وإن بدرجة مختلفة. فإذا أخذنا فكرة التسويغ التي طوّرها في نظريته النقدية، نجد أن لها جذورًا في فلسفة رولز التي تعود بدورها إلى كانط.

تناول رولز في عمله الأخير العدالة كإنصاف فكرة التسويغ العمومي، إذ اعتبر أن «الصفة الجوهرية لمجتمع محكم التنظيم تتمثل في أن تصوره العام للعدالة السياسية يثبت أساسًا مشتركًا، باعتماده يمكن للمواطنين أن يسوغوا واحدهم للآخر أحكامهم السياسية: أي إن كل واحد يتعاون سياسيًا واجتماعيًا مع الباقين وفق شروط يمكن أن يصادق عليها الجميع. وهذا هو معنى التسويغ العمومي»⁽⁸²⁾.

ينطلق رولز في فكرته للتسويغ من مقولة كانط الشهيرة، الاستعمال العام للعقل، التي يعطي بها كانط الحق لجميع أفراد المجتمع في المشاركة في الفضاء العمومي، والإدلاء برأيهم في الشأن العام، بما في ذلك المعايير السياسية وتصورهم للعدالة. وفي هذا الإطار يؤكد رولز أن تسويغنا لأحكامنا السياسية للآخرين معناه إقناعهم بالاعتراف بها بواسطة العقل العمومي، أي بطرائق التفكير والاستنباط الملائمة للمسائل السياسية الجوهرية وباللجوء إلى المعتقدات، والأسس والقيم السياسية. وينطلق التسويغ العمومي من إجماع ما، أي من مقدمات يتوقع أن يشارك فيها ويصادق عليها جميع الأطراف المختلفة، بافتراض أنها حرة ومتساوية وقادرة على التفكير.

والتسويغ عنده هو حق الفرد في استعماله باعتباره أداة ستمكننا من المحافظة على تماسك المجتمع وتحقيق التعاون بين أفراد. كما أن هذا الحق

The public Justification-öffentliche Rechtfertigung.

Rawls, *Justice as Fairness*, p. 27.

(82)

انظر: رولز، ص 125، و

هو حافز لمشاركة الجميع في عملية التسويغ. وفي هذا الصدد يقول رولز عن هذا الحق: «إن الأهداف الرئيسة للتسويغ العمومي هي المحافظة على شروط التعاون الاجتماعي الفعال والديمقراطي على أساس الاحترام المتبادل بين المواطنين الأحرار والمتساوين. ومثل هذا التسويغ يعتمد على الاتفاق حول الحكم على مبادئ القانون الأساس الجوهرية، هذا على الأقل. لذا، عندما يتعرض ذلك الاتفاق لخطر، فإن إحدى مهمات الفلسفة السياسية تكون على الأقل تضيق الاختلاف في المسائل التي هي مدعاة للنزاع»⁽⁸³⁾.

في تصور فكرة التسويغ، لا يختلف فورست عن رولز في هذا الحق في التسويغ الذي يجب أن يتمتع به كل فرد، فالأمر الذي يعترض عليه فورست، إن كان عند رولز أو عند غيره من الفلاسفة الذين اهتموا بفكرة التسويغ، هو كيفية توزيع هذا الحق في المجتمع. وما يميز مقاربة فورست هو الصلة التي أقامها بين هذا الحق ومسألة العدالة. ويعزى هذا التميز إلى استفادته أيضًا من أخلاقيات المناقشة لهابرماس التي أدرجها في نظريته النقدية للعدالة. وبهذه الصلة ما عاد فورست يرى أخلاقيات المناقشة مجرد مجموعة من الإجراءات التي تنظم المناقشة، والتي تتميز بصفة الحياد، بل يراها استثمارًا لأسس نظرية كان يسعى من خلالها إلى ربط نظرية الحق في التسويغ بأفق تجذير تصوره الفلسفي لمسألة العدالة من جهة، وإعادة بناء العقل العملي الكلاسيكي الكانطي من جهة أخرى. وترتبط هذه المراجعة التي سعى فورست من خلالها إلى إعادة طرح فكرة التسويغ، بفكرة العدالة، وهو طرح خاص به؛ إذ إنه غير موجود في فلسفة كانط ولا في فلسفة الكانطيين (مثل رولز وهابرماس) الذين أعطوا نفسًا جديدًا لفلسفة كانط الأخلاقية والسياسية. كما أن طرح فورست الفلسفي نحا منحى فلسفيًا مغايرًا لمن سبقه من أعلام؛ فقد أصبح للنظرية النقدية الاجتماعية المعاصرة توجه نحا أيضًا منحى التشكيك في المقاربات البنائية لنظرية العدالة. أما التحدي الذي أثاره فورست في أعماله التي تتعلق بمسألة العدالة، فكان مسألة التسويغ

Rawls, *Justice as Fairness*, p. 28.

Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, p. 58.

(83) رولز، ص 127، و

انظر أيضًا:

بوصفها حقًا أخلاقيًا أساسًا، فهي بذلك عودة جديدة إلى الحق الطبيعي من أجل إعادة بناء النظرية النقدية وتجديرها. غير أن مقارنة فورست ليست مقارنة «هابرماسية» تنطلق من فلسفة كانط، أو مقارنة هيغلية كما هي عند هونيث، بل إن ما يسعى إليه فورست هو تجدير تأملاته الفلسفية بشأن فكرة الاعتراف من جهة، وإعادة طرح فكرة التوزيع من جهة ثانية. وتكمن جِدَّة مقارنته في فكرة التوزيع التي لم يتناولها من زاوية النظرية النقدية في صيغتها الأولى مع الجيل الأول للنظرية النقدية مع هوركهaimer وأدورنو وغيرهما ممن تناولوا فكرة العدالة بالتركيز على التوزيع العادل للثروات الاجتماعية، ولا هي كما صوّرها رولز في عمله عن العدالة كإنصاف، والتي ركّز فيه على المبدأ الثاني للعدالة، أي على فكرة توزيع الخيرات الاجتماعية⁽⁸⁴⁾، بل هي طرح فكرة التوزيع لهذا الحق في التسويغ نفسه الذي يعتبر حقًا طبيعيًا، يتحقق على أساسه باقي الحقوق، بما في ذلك الحقوق الاجتماعية التي تترتب على التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية.

تمثل إعادة طرح مسألة فكرة الحق الطبيعي في النظرية النقدية عند فورست طموحًا بالنسبة إليه، ومحاولة لإعادة تعريف العقل العملي في القرن الحادي والعشرين. وما يميّز مقارنته المعيارية من مقارنتي هابرماس وهونيث وباقي المقاربات المعيارية الأخرى بشأن العدالة، هو محاولته تضمين نظريته مختلف الأنظمة المعيارية، وجعل مفهوم العقل العملي عقلًا مفتوحًا على جميع المحفزات والسياقات، ولهذا سمى كتابه سياقات العدالة، ولم يتناول فيه سياقًا واحدًا للعدالة.

كما تبلورت لدى فورست فكرة السياق التسويغي للعدالة، وذلك في تحليله لمختلف سياقات العدالة في الكتاب الذي يحمل العنوان نفسه الذي كان بمنزلة مرافعة نقدية تجاه السياقين الليبرالي والجماعاتي.

(84) تجدر الإشارة إلى أن رولز نفسه في حديثه عن العدالة التوزيعية طلب أن لا نفهم من كلامه أن نظريته في العدالة منصبة على العدالة الاجتماعية بالمعنى الماركسي، بل كان الموضوع الأساس للعدالة عنده هو البنية الأساسية للمجتمع وفكرة العدالة التوزيعية كتجلٍ لفكرة العدالة الاجتماعية التي لا نفهم إلا بربطها بمفاهيم أخرى مثل البنية الأساسية للمجتمع، الوضع الأصلي، والإنصاف... إلخ.

بعيداً عن مسألة التوزيع، عالج فورست في كتاب الحق في التسويغ فكرة العدالة بإعطاء مكانة مهمة لمسألة السلطة التي عالجها من زاوية فكرة تسويغ العلاقات الاجتماعية وكيفية توزيع الولوج إليها، وهي الفكرة نفسها التي طورها، في ما بعد، في كتابه النقدي نقد علاقات التسويغ. فما كان يهم فورست هو البحث عن الكيفية التي تتيح له شرعنة الصورة الأصلية للحق الطبيعي. فالحق في التسويغ وحده هو الذي يمثل أساس باقي الحقوق الأخرى، وبالتالي هو حق من الحقوق الإيجابية لا من صنف الحقوق السلبية. فلمبدأ التسويغ عنده دور أساس في فلسفته السياسية، ويسمح بتأسيس عدالة سياسية واجتماعية من وجهة نظر وطنية باستعمال الديمقراطية التشاورية.

2 - سرديّة التسويغ

لن تناول الدلالات الاشتقاقية لمصطلح التسويغ في اللغات الأجنبية وفي استعمالاته في المجال الديني في القرون الوسطى؛ فما يهمنا هو الاستعمال المتداول للمصطلح في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة الذي ارتبط بالمبادئ والقيم والمعايير التي نعتد عليها حينما يريد شخص ما أن يدافع عن موقف أخلاقي أو سياسي. فكل فعل مسوغ يعني «توضيحه بالاعتماد على أدوات حجاجة ومنطقية، لتتمكن من جعله سلوكاً مقبولاً لدى الآخرين، وهذا الفعل ينطبق على القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية العامة المعترف بها»⁽⁸⁵⁾.

تنطلق الفكرة الأساسية التي بُنى عليها نظرية التسويغ التي وضعها فورست من مبدأ بسيط، وهو أن أي شخص يتمتع بحسّ الأخلاق والعلاقات الاجتماعية والسياسية، سيوافق على أن ممارسة الاحتجاج والنقد، وقول «لا» دلالة على حقه في رفض السلطات. وهو إنما يترجم هذا الرفض ببساطة في تساؤلات تنم عن رغبته في المطالبة بمسوّغات لأفعال أنجزت، أو لقرارات اتُّخذت، وهي أسئلة مثل: كيف فعلت هذا لي، ولماذا هذا القانون وليس ذاك؟

Fathi Triki, «Rechtfertigung und Gewalt,» in: *Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung* (85) in *Transkultureller perspektive*, Edited by Jacques Poulain, Hans Jorg Sandkühler and Fathi Triki ((Frankfurt): Peter Lang International Academic Publishers, 2010). p. 46.

ولماذا هذا الصوغ وليس ذاك؟ إن لطرح هذه الأسئلة وغيرها معنيين، الأول هو تفسير واقعي يلخص في سؤالين: «ماذا يمكن أن يترتب على نتائج هذا الفعل بالنسبة إلي؟ وماذا يمكن أن ينتج من دعمك لهذا القانون وليس ذاك؟». أما المعنى الثاني، فأخلاقي، ويمكن صوغه في سؤالين: «لماذا تعتقد أن ما قمت به وما اخترته هو اختيار وفعل مسوغ؟ وإذا ثبت أن ما قمت به من فعل لم يكن مسوغاً وأحدث لي أذى، فهل ستعوضني عن الأضرار المترتبة على اختياراتك؟»⁽⁸⁶⁾. انطلاقاً من هذه الأسئلة البسيطة يمكن أن يسري الأمر نفسه على المطالبة بالحق في التسوية بما يتعلق بالمطالب الاجتماعية، وبمعايير العدالة، كما يشمل هذا الحق السلطة السياسية نفسها، لأنها هي الموضوع الأساس للعدالة كما سنبين.

يبدو أن مجال فلسفة التسوية ليس الاهتمام بالمسوغات التي يقدمها المرسل أو المتلقي وفحصها، فهذا يمكن أن يكون مجال اهتمام النظريات الحجاجية، بل انصبَّ اهتمام فورست بـ «سردية التسوية»⁽⁸⁷⁾ على توضيح العلاقات الاجتماعية ودعمها. من هذا المنطلق، يبدو أن تجذير مفهوم التسوية عند فورست في النظرية النقدية يتجلى بربطه بسياق العلاقات الاجتماعية لفهم طبيعة هذه العلاقات وربطها بقضايا عملية هي في صلب اهتمامات الفلسفة السياسية. ويبدو هذا الربط جلياً من خلال قضايا مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والتسامح، وهي قضايا يحظر في فلسفته ربطها بفكرة التسوية⁽⁸⁸⁾. ونظراً إلى الأهمية التي يحتلها مفهوم التسوية في نظريته، لا غرابة في أن نجد أن فورست يعيد في فلسفته تعريف الإنسان نفسه. وإذا كانت الفلسفات القديمة والحديثة عرّفت الإنسان بأنه حيوان سياسي أو ميتافيزيقي أو عاقل، فإن تعريف فورست لا يتحدد فقط بهذه الخصائص، فالإنسان عنده ليس مجرد كائن يمتلك القدرة اللغوية التي تمكنه من التواصل مع الآخرين، بل هو كائن له القدرة على

Bert van den Brink, «The Right to Justification,» *Krisis Journal of Contemporary Philosophy*, no. 3 (2008), p. 56. <<http://www.krisis.eu/content/2008-3/2008-3-08-brink.pdf>>.

Rechtfertigungsnarrative.

(87)

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 11.

(88)

تحمل مسؤولية أفعاله. فالإنسان عنده هو كائن قادر على التسوية⁽⁸⁹⁾. وبناء على هذا التحديد، «الإنسان لا يمتلك فقط قدرة على تسوية أفعاله وقناعاته تجاه الآخرين والرد عليهم باعتماد المسوغات، بل له القدرة أيضًا على أن ينصت للآخرين ويعطيهم نفس الحق ليقوموا بنفس العملية لتسوية أفعالهم وقناعاتهم»⁽⁹⁰⁾. وبهذا التحديد نفهم الأهمية التي حظي بها هذا المفهوم في المشروع النقدي لفورست، إذ دافع في كتابه الحق في التسوية عن مبدأ التسوية بوصفه المبدأ المؤسس للعدالة، وهو المبدأ الذي اعتبره حقًا من الحقوق الطبيعية، ولهذا كرس أعماله الفلسفية في النظرية النقدية للدفاع عن هذا الحق بالعودة إلى الفلسفة الأخلاقية والسياسية. فعلى العكس ممن سبقه من الفلاسفة إلى تناول مسألة العدالة، دافع فورست عن نظرية ممكنة في العدالة بالاستناد إلى مبدأ التسوية أكثر من استناده إلى قيم وخيارات أخرى. ويندرج هذا المبدأ عنده في الخيارات السياسية التي يجب أن توزع بشكل متساو بين الأفراد، ذلك أنه المبدأ المؤسس والمحدد للقيم والخيارات السياسية والاجتماعية الأخرى. وبناء على هذا المبدأ، قام فورست بمراجعة نقدية لسياقات العدالة الأخرى، وخلص إلى أن مبدأ التسوية ليس مجرد مبدأ للعقل الاستدلالي، بل هو أيضًا مبدأ أخلاقي⁽⁹¹⁾.

3 - سلطة التسوية أم تسوية السلطة؟

بناء على مبدأ التسوية الذي طوّره فورست، وبسبب اهتماماته بالفلسفة السياسية والعلوم السياسية، انتصر أكثر لتفسير العدالة من وجهة نظر سياسية. فموضوع العدالة عنده ليس التوزيع العادل للخيارات الاجتماعية أو تحليل المجتمع، بل السلطة، أي التوزيع العادل لسلطة التسوية. ومشروعه الفلسفي يقوم على نقد جميع طرائق التوزيع غير العادل لسلطة التسوية التي ترجح كفة طرف على أخرى. وهو يدافع «عن نظرية للعدالة بوصفها نقدًا لعلاقات

Rechtfertigungswesen.

(89)

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 9.

(90)

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 218.

(91)

التسوية»⁽⁹²⁾، وهذا ما يعنيه على النظريات الفلسفية التي سبقته في تناول فكرة العدالة. فهو يرى، بوصفه فيلسوف سياسة، أن السلطة السياسية هي الخير الأسمى. لذا، فإن تهميش هذا البعد السياسي للعدالة هو تهميش للإنسان ككائن قادر على المشاركة في بناء مؤسساته بنفسه. فكرامته تُحترم كلما مُنحت له هذه السلطة في التسوية في الفضاء العمومي لاختيار مؤسساته؛ إذ لو كان ثمة خلل في توزيع الخيرات الأخرى، فإنما يعود ذلك إلى وجود خلل في توزيع السلطة السياسية التي يعتبرها فورست هي الخير الأعلى والأساس⁽⁹³⁾، ولكن ينبغي ألا يفهم من فلسفة فورست أنه لا يبالي بهذا المستوى من العدالة التي تسمى في الأدبيات الفلسفية العدالة التوزيعية. فهو يصنّف هذا النوع من العدالة في الصورة الأولى للعدالة التي يرى أن طرحها بالكيفية المتداولة في الخطاب الفلسفي تتطلب إعادة صوغها على أسس فلسفية أخرى في سياق آخر سمّاه «سياق التسوية»، وهو ليس سياقاً أخلاقياً ولا اجتماعياً. وتنطلق مراجعته النقدية من فكرة أن مسألة توزيع الخيرات في المجتمع أعمق من هذه النظرة المختزلة في التوزيع العادل للثروات الاجتماعية.

أما منطلقه في ذلك، فهو فكرة الحق في التسوية الذي دافع به عن صورة ثانية للعدالة ارتبطت عنده بسردية التسوية. والفرق بين الصورة الأولى والصورة الثانية للعدالة يقوم على أساس كيفية حضور الذات في هذه العملية. ففي الصورة الأولى، يرى فورست أن حضور الذات حضور سلبي، وأن الشخص يتحول في هذه الصورة من ذات إلى موضوع للعدالة، ولكن في رفضه لهذه الصورة، وباستناده إلى أخلاقيات المناقشة وفلسفة الحق لهابرماس، خاصة براديغم الديمقراطية التشاورية، طوّر فورست صورة جديدة للعدالة، أطلق عليها «التصور الجذري للعدالة». وهو تصور تكون فيه الذات ذاتاً فاعلة

Rainer Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie* (92) *der Politik* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2011), p. 41. «Eine kritische Theorie der Gerechtigkeit als Kritik Rechtfertigungsverhältnisse».

«Die erste Frage der Gerechtigkeit geht um: die politische Frage der Macht.... und (93) die politische Macht ist das erste und oberste Grundgute der Gerechtigkeit». Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 355.

لا مجرد موضوع. وتكمن فاعليتها في مشاركتها في تسويق مفهوم الخير كما تراه الجماعة السياسية التي ينتمي إليها⁽⁹⁴⁾. وبهذا الربط بين العدالة ومبدأ الحق في التسويق، يكون فورست قد أعطي بدوره الأولوية للحق على الخير، كما نجد عند كانط وامتدادات نظريته عند كل من رولز وهابرماس، ولكن باختلاف الاستراتيجية الحجاجية لكل واحد من هؤلاء. فاستراتيجية فورست لا تفهم إلا في سياق التسويق⁽⁹⁵⁾ باعتباره السياق الملائم لفكرة العدالة في مجتمع يعطي الفرد قيمته باعتباره ذاتاً فاعلة ومسؤولة عن أفعالها. وهذه هي الاستراتيجية التي بواسطتها بنى تصوره الذي سَمَّاه «العدالة الأساسية» أو «عدالة الحد الأدنى في مقابل عدالة الحد الأقصى». ف«مهمة العدالة الأساسية هي إعداد بنية أساسية للتسويق، بينما وظيفة عدالة الحد الأقصى هي إعداد بنية أساسية مسوغة»⁽⁹⁶⁾.

لا يمكن إعداد هذه البنية الأساسية لممارسة الحق في التسويق في غياب الذات الفاعلة المتمتعة بالحريات الإيجابية التي تجعل هذه الذات غير مكتفية بتلقي القانون، بل مساهمة في وضعه والإعداد له.

بمقارنته النقدية لفكرة العدالة كما طُرحت من قبل، وبتأسيسه للمنعطف السياسي في النظرية النقدية، تبدو القيمة المضافة لأطروحة فورست باستفادته من أعمال رولز وهابرماس. فالتوزيع العادل للخيرات الاجتماعية ليس مسألة تضامنية تراعي مسألة التعاون الاجتماعي في المجتمع محكم التنظيم عند رولز، بل هي عملية تتجاوز ذلك، فالفرد عند رولز مغيب عن عملية المشاركة في اختيار كيفية التوزيع، ولكن فكرة التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية ليست مغيبة في فلسفة فورست، وإنما طرحها بصيغة مخالفة لرولز ورواد النظرية النقدية ذوي التوجهات الماركسية. كما تمكّن بالاستفادة من أستاذه هابرماس، من تطوير تصوره للعدالة بالاستناد إلى فكرة أخلاقيات المناقشة

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 14.

(94)

Rechtfertigungskontext.

(95)

«Die Aufgabe f fundamentaler Gerechtigkeit ist die Herstellung einer Grundstruktur (96) der Rechtfertigung, die Aufgabe der maximalen die Herstellung einer gerechtfertigten Grundstruktur». Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 282.

والديمقراطية التشاورية التي يحتل فيها الفرد الحقوقي مركزاً مهماً. فالتساؤل عن العدالة الاجتماعية هو تساؤل في مسألة السلطة نفسها .

إضافة إلى ذلك، تكمن وجهة طرح فورست في الأهمية التي تعطى للفرد، باعتباره مشاركاً في الجماعة السياسية، لممارسة حقه في التسوية بوصفه الحق الأساس الذي يُبنى عليه باقي الحقوق. ومن ثم، فإن أي توزيع غير عادل للخيرات الاجتماعية يعود إلى التوزيع غير العادل للسلطة السياسية، أي لسلطة التسوية كما يحلو لفورست أن يقول. فالعدالة هي احترام الإنسان باعتباره كائناً قادراً على التسوية، والظلم هو حرمان الشخص من المشاركة ومن استحضاره في عملية التوزيع. فالصراع ضد الظلم والاستبداد هو صراع من أجل المطالبة بالمزيد من مأسسة هذا الحق في التسوية في مؤسسات المجتمع. وفي هذا السياق يستشهد فورست بقول إرنست بلوخ (E. Bloch) الذي يبين في نقده للسلطة أن «السلطة المستبدة هي تلك السلطة التي لا تقوم على شرعية التسوية، بل على هوى الحاكم»⁽⁹⁷⁾. وعلى العكس من فكرة التغييب هذه، يرى فورست أن حسم السلطة السياسية هو المدخل الحقيقي لبناء مجتمع عادل تكون فيه الغلبة لسلطة التسوية لا لتسوية السلطة.

هذا النموذج الثاني هو الصفة المميزة للمجتمعات غير الديمقراطية التي يسعى فيها الحاكم، ومن يتعاون معه، إلى البحث الدائم والمستمر عن مسوغات جديدة تشرعن استمراره في الحكم، ولو تتطلب الأمر البحث عن مسوغات يبرر بها مشروعية استخدام العنف. فما يجري حالياً في العالم العربي من تحولات، إنما يعود، بالدرجة الأولى، إلى هذا الغياب الذي حرم المواطن العربي المشاركة في العملية السياسية، وتسبب في تهميشه من المشاركة في آليات تدبير الشأن العام. فالمواطن ملّ تسوية السلطة، ويريد الآن أن يشارك في السلطة. وهو يسعى إلى القطع مع الفهم الأفلاطوني للعدالة كما انتقده فورست نفسه. فما عاد في زمننا من يقبل بعدالة الأقوى، فهذا النموذج للعدالة الذي

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 10.

(97)

دافع عنه أفلاطون على لسان ثراسيماخوس في محاورة الجمهورية ما عاد ممكنًا أو مقبولًا، إذ لا مجال فيه لسلطة التسويغ⁽⁹⁸⁾.

فيما يدافع فورست عن التسويغ بوصفه حقًا، هو يدافع عن حق طبيعي وعن مبدأ أخلاقي. فنراه يدافع من خلال هذا المبدأ الذي جعل منه حقًا عن استقلالية الفرد وحقه في النقد⁽⁹⁹⁾، كما يترتب على ذلك ضرورة معاملة الشخص باعتباره غاية في ذاته، بدلًا من معاملته باعتباره وسيلة⁽¹⁰⁰⁾.

في تطوير هذه الفكرة الكانطية، يرى فورست أن الأشخاص في «فضاء التسويغ»⁽¹⁰¹⁾، هم أشخاص أخلاقيون لهم حق استعمال مسوغات متبادلة في ما بينهم، وذلك لتسويغ أفعالهم والتفاهم في ما بينهم باعتبارهم أشخاصًا عقلاء مستقلين، بإمكانهم أن يتحملوا مسؤولية أفعالهم؛ ف «مملكة المسوغات»⁽¹⁰²⁾ التي يدافع عنها فورست لا تختلف عن مملكة الغايات عند كانط، حيث يحظى الأشخاص بالاحترام والتقدير⁽¹⁰³⁾. كما تكمن أخلاقية مبدأ التسويغ عند فورست في كونه أيضًا مبدأ قائمًا على مشاركة الجميع والمعاملة بالمثل⁽¹⁰⁴⁾. ويقدم لنا هذا الحق فكرة عن مفهوم المساواة والحرية عند فورست، إذ يفهم منه أن لكل شخص الحق في المشاركة في الفضاء العمومي وفي الإدلاء بمسوغاته الخاصة بمبادئ العدالة، لأن الشخص عضو فاعل في الجماعة السياسية الواقعية، ولأن مبادئ العدالة، على العكس من رولز، تناقش في الفضاء العمومي الواقعي لا في الوضعية الأصلية التي يوجد فيها الأشخاص خلف حجاب الجهل. وتبعًا للمبدأ نفسه، فمن المفروض أن

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 7. (98)

Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, p. 18. (99)

Person als Zwecke an sich selbst. (100)

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 10. انظر: (101)

Raum von Rechtfertigung. (101)

Reich der Gründe. (102)

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, pp. 36-38. (103)

Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 34. (104)

يحفظوا بكامل الاحترام والتقدير، باعتبار أنهم ذوات حقوقية من جهة، وللدلالة الدينطولوجية التي أعطيت لهذا المبدأ من جهة أخرى. وهذا المبدأ القائم على المشاركة الجماعية هو الذي جعل من مبادئ العدالة تميز عند فورست بطابعها العلائقي. وبذا، فإن العدالة تعني «أن العلاقات الاجتماعية تصبح داخل هذا النسق علاقات مسوغة، وأن المساواة الأساسية هي مساواة بين الأفراد في تسويغها»⁽¹⁰⁵⁾. وبهذا المعنى تُفهم فكرة الحرية عند فورست باعتبارها جزءاً من فكرة العدالة، فيقول فورست في هذا المجال: «كل مطالب الحرية السياسية يجب أن تسوغ بوصفها مطالب للعدالة، لكن ليست كل المطالب باسم العدالة هي مطالب الحرية»⁽¹⁰⁶⁾.

انطلاقاً من فرضية الحق في التسويغ التي يؤسس فورست عليها فلسفته السياسية، يمكن القول إن بناء مجتمع التعددية السياسية والدينية، وغيرها من صور التعدديات التي تكلم عليها رولز في فلسفته السياسية، لا يتوقف فقط عند فكرة البحث عن الإجماع عبر التقاطع، أي بالاستناد إلى حد أدنى معرفي بين المذاهب الفلسفية والدينية والأخلاقية التي تخترق المجتمع. فالحق في التسويغ عند فورست يترك للنظرية النقدية تلك الطاقة النقدية والأساس الصراعى اللذين قامت عليهما. وعلى العكس من هابرماس، فهو لا يكتفي بحل المشكلات نظرياً، بل يفتح هذا الحق في التسويغ مجالاً للصراع الاجتماعى الذى يُعدّ محرك النظرية النقدية، ولكنه ليس صراعاً طبقيّاً، كما هو فى النظرية النقدية فى صيغتها الأولى، بل هو صراع من أجل الاعتراف، بلغة هونيث، أى الاعتراف فى دالة فورست أيضاً إذا صحت تسميته «صراعاً من أجل الاعتراف بالحق فى التسويغ»؛ إذ من شأن تحقيق هذا الحق الطبقي الأخلاقى تقويم الاعوجاج الموجود فى العلاقات الاجتماعية، وهو اعوجاج يعود إلى الإقصاء والتهميش الذى يعانى به الأفراد، وهو بدوره نتاج هيمنة قوى معينة على سلطة التسويغ. لذا، فالصراع من أجل هذا الحق قد يساهم فى بناء

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 279.

(105)

Gerechtigkeitsansprüche- Freiheitsansprüche. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 191. (106)

مجتمع محكم التنظيم بلغة رولز، وليس بمناقشة العقلانية وراء حجاب الجهل بافتراض وضعية أصلية. فلا بد أن يكون الصراع الحقيقي من أجل مؤسسة هذا الحق في التسوية للجميع. وهذه هي النظرية النقدية للعدالة كما يعيد صوغها فورست، بناء على مطالبته بإعادة توزيع «سلطة التسوية» في المجتمع⁽¹⁰⁷⁾.

يمكن هذا التوزيع العادل لسلطة التسوية أن يساهم في بناء مجتمع عادل ديمقراطي متسامح؛ فمن يقرأ كتاب فورست التسامح في نطاق الصراع الذي قدّم فيه قراءة تاريخية لفكرة التسامح، لا بد أن يلمس أن قراءته النقدية لمفهوم التسامح لم تكن تأريخاً للفكرة، بل قراءة نقدية انطلق فيها من توظيف فكرة «الحق في التسوية» كمفتاح لقراءته التي ربط فيها بين فكرتي الديمقراطية والتسامح والعدالة. فالتسامح فضيلة ديمقراطية أساسية لبناء مجتمع تتعايش فيه الأغلبية والأقلية. كما أن تاريخ البشرية كان دائماً تاريخ الصراعات بين الفئتين، ولكن تعود مشكلة هذه النزاعات إلى هذا التوزيع غير العادل للحق في التسوية. لهذا، لا يفهم التسامح إلا في نطاق الصراع، ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى هذه الفضيلة. ونظرًا إلى الربط الذي يقيمه فورست بين العدالة والحق في التسوية، فإنه يخلص إلى «أن التسامح فضيلة استدالية للعدالة، والعدالة هي مصدر للمفهوم المعياري للتسامح»⁽¹⁰⁸⁾.

خاتمة

تمثل فكرة الحق في العدالة اللبنة الأساسية في خطاب الفلسفة السياسية المعاصرة، نظرًا إلى أهمية العدل في المجتمع، وهو المطلب الذي لازم البشرية منذ ظهور المجتمع. وبسبب التحديات التي تواجه مجتمعنا الحديث، يعاود الخطاب الفلسفي المعاصر صوغ إشكالية العدالة لتكييفها مع متغيرات العصر الحالي الذي يتميز بتعقيداته على جميع المستويات. وفي اختيارنا لهذه

Die Verteilung von Rechtfertigung in der Gesellschaft. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, (107) p. 24.

Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 220.

(108)

النماذج من مدرسة فرانكفورت في قراءتها النقدية للتقليد الفلسفي الأمريكي، المتمثل في شخص رولز، كان هدفنا استحضار هذا الجدل في الفلسفة الألمانية المعاصرة التي لمسنا فيها هذا الانفتاح على الفلسفة الأمريكية.

بناء على ما سبق، يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية:

- تركّز الجدل الفلسفي بين هابرماس وروولز على فكرة العدالة السياسية، فنظرية رولز في العدالة نظرية سياسية تهدف إلى بناء مجتمع محكم التنظيم. وصوغ مبادئ العدالة في سياق الوضعية الأصلية التي يشارك فيها ممثلون عن الأفراد في مناقشة هذه المبادئ، الأمر الذي جعل فكرة العدالة عنده مسألة نخبوية يمارس فيها الفيلسوف دورًا أساسًا في تحديدها. غير أن هابرماس لا يرى لهذه المقاربة الأهمية نفسها، وذلك باستحضاره أخلاقيات المناقشة والديمقراطية التشاورية التي تتطلب مشاركة الأفراد في مناقشة فعلية للقضايا التي تهمهم، بما في ذلك مبادئ العدالة نفسها. وقد حاول هابرماس أن يطور أسس نظرية العدالة من حرية واستعمال عمومي للعقل، وتضامن، ولكن في سياق مناقشة مفتوحة أمام الجميع.

- ما عاد خطاب العدالة مع هونيث منصبًا على المسألة السياسية فقط، بل إنه وسّع دائرة البحث وأفقّه في مسألة العدالة بعودته إلى الفلسفة الهيغلية التي طور بواسطتها فكرة الحياة الأخلاقية والاجتماعية. فهو يرى أن العدالة لا تقف عند حدود فكرة التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية، بل تتخطاها إلى الاهتمام بالنوازع الأخلاقية أيضًا، وهي نوازع تُعدّ مصدرًا حقيقيًا للنزاعات التي تهدد تماسك الجماعة. فالصراع من أجل الاعتراف هو محرك لفهم طبيعة الصراعات الاجتماعية. ومهمة النظرية النقدية كشف هذه الصراعات بتتبع أمراض المجتمع الحديث الناتجة من سياسات الإقصاء والتمييز التي يتعرض لها الأفراد في مجتمعاتهم. فالصراع من أجل الاعتراف صراع لاسترداد هذه الحقوق، بما في ذلك الحقوق الاجتماعية التي يندرج في إطارها التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية.

- ساهم فورست بدوره في توسيع أفق التفكير الفلسفي المعاصر في مسألة العدالة بإعادة التفكير في فكرة التسويغ؛ فبوصفه مؤسسًا للمنعطف السياسي في النظرية النقدية، جعل من موضوع السلطة مبحثًا رئيسًا في نظريته، ولكن مفهومه للسلطة لا يُحظر بالمعنى المتداول عند فوكو، بل تعني السلطة عنده «سلطة التسويغ»؛ إذ يرجّح في نظريته أهمية تحليل علاقات التسويغ الموزعة بطريقة غير عادلة، وهو ما سيمكننا من تقويم الاغوجاج والخلل الموجودين في العلاقات الاجتماعية. فالإقصاء الذي يقصده فورست يتعلق بإقصاء الفرد عن الحق في المشاركة برأيه باعتباره كائنًا قادرًا على التسويغ، وإن كل إقصاء عن هذا الحق يترتب عليه إقصاء عن الاستفادة من خيارات المجتمع، سياسية أكانت أم اجتماعية.

المراجع

1 - العربية

كتب

الأشهب، محمد. الفلسفة والسياسة عند هابرماس: جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية. الدار البيضاء: منشورات دفاتر سياسية، 2006.

جونستون، ديفيد. مختصر تاريخ العدالة. ترجمة مصطفى ناصر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012. (عالم المعرفة؛ 387)

رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

مهيل، عمر. إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

2 - الأجنبية

Books

Forst, Rainer. *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Translated by John M. M. Farrell. Berkeley: University of California Press, 2002. (Philosophy, social theory, and the rule of law)

———. *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.

———. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1994, 1996 und 2004.

———. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2011.

———. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012. (New directions in critical theory)

Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in Transkultureller perspektive. Edited by Jacques Poulain, Hans Jorg Sandkühler and Fathi Triki. [Frankfurt]: Peter Lang International Academic Publishers, 2010.

Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge: Polity Press, 1996.

———. *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999.

———. *Droit et démocratie: entre faits et normes*. Trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme. [Paris]: Gallimard, 1997. (NRF essais)

———. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.

———. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greif. Cambridge, MA: MIT Press, 1998. (Studies in contemporary German social thought)

———. *Moralbewußtsein und kommunikative Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981.

- . *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Flammarion, 1986. (Champs)
- et John Rawls. *Débat sur la justice politique*. trad. de l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz; avec la collab. de Catherine Audard. Paris: Ed. du Cerf, 1997. (Humanités)
- Habermas: l'usage public de la raison*. Coordonné par Rainer Rochlitz. Paris: Presses universitaires de France, 2002. (Débats philosophiques)
- Höffe, Otfried. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck, 1999.
- Honneth, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit, Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- . *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. [Berlin]: Suhrkamp, 2011.
- . *Gerechtigkeit und Gesellschaft: Potsdamer Seminar*. Berlin: Berliner Wissenschaft Verlag, 2006.
- . *Kampf Um Anerkennung, Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- . *Kritik der Macht - Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. [Berlin]: Suhrkamp, 1988.
- . *Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.
- . *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge, MA: MIT press, 1996. (Studies in Contemporary German social thought)
- and Nancy Fraser. *Umverteilung Oder Anerkennung? eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1460)
- Johnson, Pauline. *Habermas: Rescuing the Public Sphere*. London; New York: Routledge, 2006.
- Jürgen Habermas*. Edited by David Rasmussen and James Swindal. London: Sage Publication, 2002. 4 vols. (SAGE Masters in Modern Social Thought series)
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001.
- . *Political Liberalism, with a New Introduction and the Reply to Habermas*. New York: Columbia University Press, 1996.

———. *Théorie de la justice*. Trad. de l'anglais par Catherine Audard. Paris: Éd. du Seuil, 1997. (Points. Essais; 354)

———. *A Theory of Justice*. Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

———. ———. rev. ed. Oxford: Oxford University, 1999.

Sintomer, Yves. *La Démocratie impossible?* Paris: Éd. la Découverte, 1999. (Armillaire)

Periodicals

Brink, Bert van den. «The Right to Justification.» *Krisis Journal of Contemporary Philosophy*: no. 3, 2008.

Habermas, Jürgen. «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism.» *The Journal of Philosophy*: vol. 92, no. 3, March 1995.

الفصل الثالث

العدالة في الفكر السياسي التراشي: الحد والمحدودية

امحمد جبزون

مقدمة

إن موضوع العدالة هو في الوقت الحاضر من القضايا الحيوية في الفكر العربي المعاصر، نظرًا إلى ارتباطه بعدد من أسئلة التحول التاريخي الذي يشهده الوطن العربي وآفاقه المستقبلية. فإذا كان غياب العدالة أو ضعفها أحد مواطن الإجماع المحفزة للتحول الذي نعيشه، فإن مفهوم العدالة وكيفية إقرارها - هما كذلك - أحد مواطن النزاع الحاد بين قوى التحول، وخاصة بين التيارين الإسلامي والعلماني؛ فالأول لا يخفي ميله إلى المحتوى التراثي للعدالة، بينما لا يتردد الثاني في إعلان رغبته في إحداث القطيعة مع هذا المحتوى والتأسيس لمفهوم وضعي يتطلع إلى الاتصال بالأفق الإنساني.

إزاء هذا الانقسام السياسي والاجتماعي بشأن مفهوم العدالة في الوطن العربي الذي يضع أمام هذه التحولات الواعدة والحبلى بالآمال شبح الإجهاض، وبالتالي العودة إلى المربع الأول، تبدو المكانة الاستراتيجية للبحث العلمي، وأهميته في إنارة طريق هذه التحولات، وتأمين الانتقال التاريخي للأمة.

من ثم، فإن هذه الدراسة عن «العدالة في الفكر السياسي التراثي»، هي مقارنة علمية تتوخى تقدير «القيمة التاريخية» للمفهوم التراثي، وامتحان فرضية المراهنة عليه في بناء المستقبل جزئيًا أو كليًا، بعيدًا عن أشكال التحيز المختلفة، وعلى رأسها التحيز الأيديولوجي، وذلك بحدها (العدالة) أي تعريفها، وبيان محدوديتها من الناحية التاريخية. وسنسعى إلى ذلك من خلال المحاور التالية:

- نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي.

- حدود نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي.

- الإصلاحيون العرب ومحاولات تجديد مفهوم العدالة: الإمام عبده نموذجًا.

قبل الخوض في هذه المحاور، نفتح هذا القوس لرفع الالتباس الذي قد يقع فيه قارئ هذه الدراسة، والمتعلق بالفرق بين لفظي العدل والعدالة؛ فالعدالة من الناحية اللغوية، كصيغة صرفية هي: «وصف بالمصدر معناه ذو عدل»، و«العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور»⁽¹⁾. وكثيرًا ما نجد في كتب التراث الحديث عن العدل أكثر من العدالة، ولا يوجد من الناحية اللغوية فرق كبير بين اللفظين، إلا في حدود الفرق بين مصدر الفعل واسمه، ومن ثم لن نتشدد في الأخذ بأحد اللفظين، وقد ينوب أحدهما عن الآخر في بعض الأحيان، وذلك تبعًا لمقتضيات السياق. أما اصطلاحًا، فيبدو الأمر أكثر تعقيدًا وتركيبًا، وستكون لنا الفرصة الكافية لتعريفها (العدالة) وبيانها في المحاور اللاحقة.

أولاً: نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي

كان لظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية ومجتمعها - عاملًا سياسيًا واجتماعيًا - الأثر الكبير في مفاهيم الاجتماع السياسي التي كانت سائدة، وعلى رأسها مفهوم العدالة، فالمنظور الذي عالج به الإسلام النزاعات الاجتماعية، والطريقة التي عرّف بها حقوق الإنسان الأساسية اختلفا كثيرًا عما كان سائدًا قبل الإسلام، وفي جواره الإقليمي الفارسي والبيزنطي. ويرجع تميّز المفهوم الإسلامي للعدالة من غيره من المفاهيم المجاورة له والمتنافسة معه إلى تميّز منظور الرسالة المحمدية للحياة، فالإنسان في حضوره الدنيوي يوجد في علاقة ضرورية مع نظيره الإنسان فردًا أو جماعةً (علاقة أفقية)، ومع ربه (علاقة عمودية)، وتبعًا لهذه الأبعاد، طُرحت إشكالية العدالة في الاجتماع الإسلامي، وتميّزت.

استقل أصحاب الشريعة والفقهاء بتعريف العدالة على المستوى الأفقي،

(1) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة عدل، على الرابط: <http://www.lesanarab.com>.

ونافسهم فيه الفلاسفة، أما تعريفها على المستوى العمودي فقد استأثر به المتكلمون وعلماء العقيدة. ولم يؤثر اختلاف زوايا النظر المعرفية بين هؤلاء في انسجام الرؤية التراثية للعدالة وتكاملها.

1 - نظرية العدالة لدى الفقهاء

تُعَدُّ طبقة الفقهاء السلطة التشريعية الأولى في المجتمع التقليدي. وقد عُنيت أكثر من غيرها بالتشريع للفرد والجماعة على حدٍّ سواء، الشيء الذي جعلها أشدَّ الأطراف ارتباطًا بمبدأ العدل وتطبيقاته. وتشهد مصنفات الفقه وكتب السياسة الشرعية على خصوصية هذه العلاقة ومتانتها. فعلى سبيل المثال، كانت غاية الماوردي من وراء تأليف كتابه الشهير الأحكام السلطانية دلالة الإمام على جملة الأحكام الفقهية التي تخصه كولي، «توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه»⁽²⁾.

هكذا ميّز الفقهاء في نظرهم إلى العدالة بين نوعين رئيسيين: نوع مدني (أهلي)، يهم تصرفات الأفراد وعلاقاتهم بعضهم ببعض باستقلالٍ عن الدولة، ويؤطر جانباً كبيراً منه فقه المعاملات ومنظومة الأخلاق والتقاليد، وهو متروك لذات الأفراد وإيمانهم وثقافتهم، إلا أن يقع تفريط وتقصير؛ ونوع سياسي، ويهم تصرفات الإمام مع الأمة، ويؤطرها فقه السياسة وأحكامها، ونصوص الحكمة الإنسانية. وكان النوعان متداخلين ومتازجين في الأعمال الفقهية في الأطوار الأولى من تاريخ الأمة⁽³⁾، ولم يستقلَّ أحدهما عن الآخر إلا في تواريخ متأخرة، إذ استُخرج معظم فقه العدالة السياسية من مدونات الفقه العامة⁽⁴⁾. غير أن هذا الاستقلال لم يكن تاماً ونهائياً، بل استمر التداخل بين الفقهاء في بعض المدونات الفقهية المتأخرة مثل ذخيرة القرافي (ت 684 هـ)

(2) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.ا.])، ص 3.

(3) لاحظ على سبيل المثال هذا التداخل في كتاب الأم للشافعي، وخاصة الجزء السابع، الذي يضم قضايا ومسائل الأقضية والحدود والقصاص...

(4) الماوردي، ص 3.

وغيرها⁽⁵⁾، وعمومًا تزامن هذا التطور الفقهي مع رسوخ قدم الدولة الإسلامية ونضجها السياسي والهيكلية.

على الرغم من التمايز بين النوعين، وتعلق الأول بالعلاقات الأفقية التي تنشأ بين الأفراد عمومًا، وتعلق الثاني بالإمام، فإن المسؤولية عنهما ترجع أولاً وأخيرًا إلى الإمام، ومن ثم يُعتبر الحفاظ على منسوب مقبول ومعقول للعدالة في صفوف المجتمع، وقمع أشكال العدوان والظلم التي قد تنشأ بين الأفراد، مهمتين حيويتين للحاكم في الدولة الإسلامية، لا تقلان أهمية عن المهمات السياسية الأخرى المتصلة بالعدالة السياسية، وهو ما جعل العدالة المدنية من مشمولات السياسة الشرعية، وأحد أبوابها الرئيسة.

من هنا، كان الحديث عن العدالة في الفكر السياسي الإسلامي بشقيها المدني والسياسي يوجّه أساسًا إلى الإمام الحاكم. وقد أَلَف فقهاء الأمة وأعلامها في هذا الباب نصوصًا عديدة حثت الحاكم على سلوك سبيل العدل والإنصاف، ودلت على أسبابه في تدبير شؤون الدولة، ولم يُترك هذا الأمر في المجال الإسلامي لمطلق الاجتهاد والرأي، بل استند بالدرجة الأولى إلى حقائق الشريعة وأحكامها. فالعدالة لدى الفقهاء - مهما اختلفوا - ثمرة الشريعة وغايتها القصوى⁽⁶⁾، وهي «من صميم التطبيق لأحكام الشريعة، وليست نظرية مستقلة عنها»⁽⁷⁾. ومن أحسن القول في هذا المعنى قول الإمام الشافعي (ت 204 هـ) في كتاب الأم: «العدل اتباع حكمه المنزل»⁽⁸⁾. وقد سَمَّى الطرطوشي هذا النوع من العدالة العدل الإلهي أو العدل النبوي، وقوامه «أن يجمع السلطان

(5) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، سعيد اعراب ومحمد بو خيبة، 14 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ج 10.

(6) حنا ميخائيل، السياسة والوحي: الماوردي وما بعده، تعريب شكري رحيم؛ مراجعة رضوان السيد؛ مقدمة بيانكا ماريا سكارسيا أمورتيني؛ تقديم إدوارد سعيد (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 92.

(7) غلال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 4 (الرباط: منشورات مؤسسة غلال الفاسي، 1991)، ص 45.

(8) الشافعي، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، 11 ج (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 2001)، ج 8، ص 208.

إلى نفسه حملة العلم الذين هم حفاظه ورعائه وفقهاؤه، وهم الأدلاء على الله والقائمون بأمر الله، والحافظون لحدود الله، والناصحون لعباد الله⁽⁹⁾. ويكاد يُجمع سائر الفقهاء على هذا المعنى، ويقتصر الاختلاف بينهم على مجموعة من التفاصيل، ومن بين الذين أفاضوا القول في هذه المسألة أكثر من غيرهم، وبحثوا فيها بحثًا معمقًا شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية، إذ جعل من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾⁽¹⁰⁾ أساس قسطٍ عظيم من الكتاب ومنطلقه فيه.

العدل إذاً في نظر ابن تيمية وأشقائه من الفقهاء نتيجة منطقية لتطبيق الشريعة، أكانت حدود الله وحقوقه، مثل حدّ قطاع الطريق والسُّرَّاق والزناة ونحوهم، أم حدود الآدمي وحقوقه، من قبيل قتل النفس، والجراح، والأبضاع، والأموال... إلخ⁽¹¹⁾.

من ثم، فالعلاقة - في نظر الفقهاء - بين العدل كقيمة إنسانية وتطلّع فطري إنساني من جهة، والشريعة كتنزيل سماوي من جهة ثانية علاقة مطلقة، فلا عدلَ على الحقيقة إلا ما أسلمت إليه الشريعة، فالصلة بين تطبيق الشريعة وتحقيق العدالة صلة متينة، ولا يرقى إليها الشك، غير أن السؤال الذي يُطرح في هذا السياق: هل تستطيع الشريعة المحدودة نصًّا وأحكامًا تلبية الطلب اللامحدود على العدالة؟ ذلك أن تطوّر أنماط الحياة، وتجدد قضاياها، والتطورات الاجتماعية المختلفة...، تطرح أمام تحقيق العدالة من منظور الشريعة تحديات كثيرة.

انتبه بعض المتقدمين إلى هذه الإشكالية، وأدركوا الصعوبات والمحاذير الناجمة عن السعي إلى إخضاع اللامحدود (العدالة) إلى المحدود نصًّا

(9) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، تقديم شوقي ضيف، 2 مج (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994)، ص 216.

(10) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية 58.

(11) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.ل.])، ص 65 و124.

(الشريعة)، وحاولوا تجاوز ذلك من خلال إعادة صوغ المنظور الفقهي للعدالة. ومن أبرز الرجال الذين برعوا في هذا الباب العالم الجليل ابن القيم الجوزية (ت 752هـ)، تلميذ ابن تيمية؛ فعلى هامش مناقشته تعريف ابن عقيل للسياسة، قرر جملة من الحقائق المفيدة التي تصب في اتجاه تغيير العلاقة التقليدية بين الشريعة والعدالة. فخلافاً للمنظور الفقهي التقليدي الذي كان يجعل تحقق جزئيات الشريعة تحققاً للعدالة، ويعطي الأولوية للأولى على الثانية، قام ابن القيم بقلب الصورة، إذ جعل العدالة مقصداً كلياً للشريعة الإسلامية، ومصدراً للتشريع، يُعلل تجاوز بعض جزئيات الشريعة، وتبعاً لهذا جعل من كل الطرق والأحكام، أنصت عليها الشريعة أم لم تنص، «شرع الله دينه»، فالله سبحانه «أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط هي من الدين، وليست مخالفة له»⁽¹²⁾.

عموماً، كانت العدالة لدى المتقدمين نتيجة طبيعية لتطبيق جزئيات الشريعة ونفوذها، وإحدى غاياتها الأساسية، غير أن تغير الأزمان وتبدل الأحوال أظهرت اقتصار الشريعة كنصٍّ وجزئيات محدودة على مواكبة تطلعات الأمة للعدالة، ومن ثم تحقيق الغاية منها، الشيء الذي حدا البعض إلى نقل العدالة من غاية تتحقق تبعاً لتحقيق الشريعة، إلى مقصد كلي تشريعي، يصلح مصدراً وأصلاً تشريعياً، تتولد عنه شريعة العدل. وقد استند هذا التطور الذي شهدته مفهوم العدالة لدى هذه الشريحة من الفقهاء إلى نفوذ نوع من العقلانية الفقهية.

(12) أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيس الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد؛ جدة: منشورات مجمع الفقه الإسلامي، 2008)، ص 31.

2 - نظرية العدالة لدى المتكلمين

تُعَدُّ فئة المتكلمين من التيارات الثقافية الإسلامية الرئيسية التي استقلت بمنظورها الخاص للعدالة. وتحفل مصنفات علم الكلام، على اختلاف نسبها المذهبي، بآراء هذه الفئة ونظراتها إلى قضايا العدالة ومسائلها. وقد تقدّمت فرقة المعتزلة على غيرها في هذا الباب، إلى درجة أطلق عليها معظم المصنّفين تسمية أهل العدل.

فالعدالة لدى المتكلمين، على اختلافهم، تهتمّ بالباري سبحانه وأفعاله مع خلقه، وتتناول الجدل والعلاقة بين المشيئة الربانية والمشيئة الإنسانية، وحدود التداخل بينهما، فإذا كان الأشاعرة غلبوا المشيئة الربانية، وقالوا بالقدر من الله تعالى خيره وشره، الشيء الذي عزز موقف الجبر والخضوع بمظاهره المختلفة السياسية والثقافية، فإن المعتزلة - خلاف ذلك - انتصروا للمشيئة الإنسانية، وقالوا بالحرية ومسؤولية العبد عن أفعاله واختياره لها، وهو ما عزز موقف المعارضة السياسية من ظلم الحكام وجورهم في كل الأزمنة. ويعكس هذا التباين في الرؤى والمواقف بشأن مسألة العدالة في القرون الأولى من تاريخ الإسلام الصراع الفكري والعملية الحادّ بين الفرق الإسلامية المختلفة بين القائلين بالجبر والنافين له، ساسة أكانوا أم مفكرين⁽¹³⁾.

من أشهر نظار الأشاعرة الذين جادلوا بقوة المعتزلة وردّوا على آرائهم بشأن العدل (القدر) الشيخ أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) في كتابه الشهير الإبانة عن أصول الديانة، ومنه نسوق النصّ التالي الدال على وجهة نظره وأتباعه. يقول أبو الحسن: «وزعمت القدرية (المعتزلة) أنا نستحق اسم القدر لأننا نقول إن الله عزّ وجلّ قدّر الشر والكفر، فمن ثبت القدر كان قدرًا دون من لم يثبت.

فيقال لهم القدري: هو من ثبت القدر لنفسه دون ربّه عزّ وجلّ، وأنه يقدر

(13) رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج 2 في 1 مج، ط 2، من تراث العقلانية الإسلامية (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 75.

أفعاله دون خالقه... فلما كنتم تزعمون أنكم تقدرُونَ أعمالكم وتفعَلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية.

ولم نكن نحن قدرية، لأننا لم نصف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا عز وجل، ولم نقل: إننا نقدرها دونه، وقلنا: إنها تقدر لنا⁽¹⁴⁾.

علاقة هذا الكلام بالعدالة من منظور المعتزلة تتجلى في كون إثبات القَدَر لله تعالى بخصوص أفعال العباد يتنافى مع العدالة الربانية، فكيف يقدر الله الكفر على عبادته ثم يحاسبهم عليه؟ وبهذا المعنى يقول الحسن البصري (ت 110 هـ) في رسالته عن القدر التي بعثها إلى أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان: «فَفَكَّرَ أمير المؤمنين في قول الله تعالى (فمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر، كل نفس بما كسبت رهينة)⁽¹⁵⁾». وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلو أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون [يقصد الأشاعرة] لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان في متقدم أجر فيما عمل، ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم.

واعلم يا أمير المؤمنين، أن الله لم يجعل الأمور حتمًا على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت لكم كذا. وإنما يجازيهم بالأعمال، كما قال: فزده عذابًا ضعفًا في النار⁽¹⁶⁾. وبالتالي يكون مقتضى العدل كصفة من أوصاف الخالق عز وجل، بحسب هذا المذهب، تمكين الخلق من القدرة على إنشاء أفعالهم، وليس إجبارهم على اختيار سلوكٍ معيّن، ثم محاسبتهم عليه.

بناءً على هذه الإشارات المقتضية عن الصراع الكلامي بشأن العدالة

(14) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة (بيروت: دار ابن حزم، 2003)، ص 84-85.

(15) القرآن الكريم، «سورة المدثر»، الآيتان 37-38.

(16) الحسن بن الحسن البصري، «رسالة في القدر»، في: رسائل العدل والتوحيد، ص 113-

في الإسلام، يبدو تقدّم المعتزلة على غيرهم في هذا الباب، فجُلّ النصوص المحتفية بالعدالة في المجال الإسلامي يقف وراءها نظار الاعتزال وشيوخه. وعلى الرغم من ارتباط المنظور المعتزلي للعدالة بأفعال الرب ومشيبته، كما تُظهر ذلك المناقشات الكلامية الطويلة والعميقة بين أقطاب الفكر الإسلامي في عصره الذهبي، فإن الخلفية المؤسّسة للاعتزال ومقولاته خلفية مادية دنيوية تتعلق أساسًا بالرغبة في تكوين مسلم إيجابي، مسلم مسؤول عن أفعاله، حرّ في اختياراته، أساس تكليفه ومناطق مساءلته العقل الذي وهبه الله إياه.

يعرّف إمام المعتزلة وشيخ نظارهم القاضي أبو الحسن عبد الجبار العدل على النحو التالي: «إعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كلّ فعل فعّله لينتفع المفعول به على وجه يحسن، أو يضرّه به. وأما ما يفعله الفاعل متّاً بنفسه لمنفعة، أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك. فلهذا لا يقال في أكل زيد وشربه، وفيما يفعله من واجب وندب، بأنه عدل. ومتى نفع غيره أو أضّرّ به، على وجه يحسن، قيل: أنه عدل عليه، وإن ما فعله عدل. ولذلك لا يقال في القاضي أنه يعدل بين الخصوم، ويقال ذلك فيه إذا كان ما فعله بهم حسنًا وإنصافًا، كان نفعًا أو ضررًا.

ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله سبحانه أنه عدل، لأن جميع ذلك يفعله بغيره، إما لمنفعة أو لمضرة. ولذلك ما يفعله من العقاب بأنه عدل وحكمة...، ووصفنا ما يفعله بأهل الجنة [بأنه] عدل»⁽¹⁷⁾.

هكذا، يكون العدل أو الجور في نظر المعتزلة الوصف الذي يلحق أفعال الرب، بالنظر إلى حسن آثارها ونفعها في الواقع، وتبعًا لهذا المعنى اهتم شيوخ المعتزلة ورجالهم في مصتفاتهم بتعريف ماهية الفعل وأوصافه، أكانت حسنًا أم قبحًا، ويتنوها واستدلوا عليهما استدالات عقلية طويلة، وأثبتوا بناءً عليها عدالة الخالق⁽¹⁸⁾. ومما يُستفاد من هذا التعريف، ومما اقتضاه في ما يتعلق

(17) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة)، المفتي في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص 48.

(18) عبد الجبار، ص 57، 61 و70.

بالإنسان، تحميله مسؤولية أفعاله، وتصويب موقفه من الظلم والجور الناتج من تصرفاته، الذي اشتبه أمره على البعض، وألحقه بالباري تعالى، من باب القضاء والقدر، كما هو شأن الجبرية من الأشاعرة وغيرهم. ومن ثم فقد ساهمت آثار المعتزلة وتنظيراتهم عن العدالة في نشوء المقاومة الثقافية والسياسية للظلم المتفشي في عصرهم.

وقد أظهر بعض نصوص الاعتزال الصلة الوثيقة بين مفهوم العدل كأصل من أصول الاعتزال ومعارضتهم السياسية لظلم الحكام، ومثالاً لهذا نسوق هذا الاقتباس - على طوله - من كتاب للإمام أبي الحسين يحيى بن الحسين (ت 298 هـ)⁽¹⁹⁾، يقول هذا الرجل: «الرعية في ظلمهم وتظالمهم أصناف: فقوم يقولون على الله بالجبر والتشبيه وينفون عنه العدل والتوحيد وينسبون إليه، عز وجل أفعال العباد، ويقولون إن هذا الظلم الذي نزل بهم بقضاء من الله وقدر، ولولا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذي نزل بهم من هؤلاء الظالمين ما قدر الظالم أن يظلمهم، غير أن هذا الظلم مقدّر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم، فإذا كانت معرفتهم هذه المعرفة، وكان معبودهم الذي يزعمون أنهم يعبدونه هذا فعله بهم، فمتى يصل هؤلاء إلى معرفة الخالق، ومتى يدعونه ويستعينون به على ظالمهم، إنما هم يدعون هذا الذي يزعمون أنه قضى عليهم بهذا الظلم وقدره، ولهذا يصلّون له ويصومون ويحجون، وفي جميع ما ينزل بهم من الظلم والجور والمصائب في المال والولد والبدن، يستعينون به على دفع هذه المضارّ والبلوى التي نزلت بهم. فهم يعبدون صورة مصوّرة، وعلى هذا النحو أسلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والسداد، وخذلهم ولم ينصرهم على ظالمهم. وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدّر لهذا الظلم عليهم الذي نزل بهم؟ فهو الذي يدعونه بزعمهم. أمّا أنهم لو أنصفوا عقولهم، وعرفوا الله عز وجل حق معرفته، ونفوا عنه ظلم عباده، كما نفاه عز وجل عن نفسه، ثم أمروا

(19) هو الإمام يحيى بن الحسين، ينتهي نسبه إلى الإمام علي كرم الله وجهه، ولد في المدينة عام 245 هـ وكان إمام الزيدية في أواخر المئة الثالثة، واستطاع إقامة دولة شيعية بصعدة باليمن، وتوفي مسموماً بصعدة عام 298 هـ. انظر: ترجمته في مقدّمة تحقيق رسائله، في: رسائل العدل والتوحيد، ج 2، ص 19 - 20.

بالمعروف ونهوا عن المنكر، ودعوا بهم حينئذ على ظالمهم، إذا لاستجاب لهم دعوتهم وكشف ما بهم من الظلم والنور، وذلك قوله، عز وجل: (ادعوني أستجب لكم)⁽²⁰⁾، وقال: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽²¹⁾، ﴿كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽²²⁾.

كافح المعتزلة، كما نرى، كفاً نظرياً شاقاً وصعباً، وخاضوا معارك فكرية قوية من أجل تأسيس مفهوم للعدالة الاجتماعية والسياسية في الإسلام، استناداً إلى أصول الدين؛ فقد جعلوا من عدالة الخالق - المتجلى مظاهرها في حرية الإنسان ومسؤوليته - عقيدة، الشيء الذي رفع العوائق الأخلاقية والعقدية أمام تطلعات فئات واسعة من المسلمين إلى العدالة السياسية.

3 - نظرية العدالة لدى الفلاسفة

لم يتأخر الفلاسفة المسلمون عن نظرائهم الفقهاء والمتكلمين ليخوضوا في سؤال العدالة، ويبحثوا في أجوبته، فأنتمجوا في هذا الباب، وفي مراحل زمنية مختلفة، أعمالاً ونصوصاً متنوعة وكثيرة، أبانت عن علو كعبهم وتميز منظورهم، بحيث لا يخلو مشروع فلسفي عربي يتنسب إلى العصر الوسيط من مباحث في السياسة والمدينة الفاضلة والتدبير، أو ما شاكلها في المعنى. ومن أبرز الفلاسفة المسلمين الذين أسسوا ما يصطلح عليه اليوم بـ «الفلسفة السياسية»، وعرفوا العدالة السياسية على طريقة الحكماء: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت 428 هـ)، وأبو نصر الفارابي (ت 339 هـ)، وابن باجة (ت 533 هـ)، وابن رشد (ت 595 هـ)، وغيرهم ممن لم نذكر اختصاراً. وقد تناول هؤلاء قضية العدالة في أكثر من مناسبة وأكثر من عمل، وتمثل هذه الآثار مصدرنا الرئيس في إعادة اكتشاف مفهوم العدالة.

(20) القرآن الكريم، «سورة غافر»، الآية 60.

(21) المصدر نفسه، «سورة الروم»، الآية 47.

(22) المصدر نفسه، «سورة يونس»، الآية 103. الإمام أبو الحسين يحيى، «كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله»، في: رسائل العدل والتوحيد، ج 2، ص 79-80.

تناول ابن سينا في الفصول الأخيرة من المقالة العاشرة في فن الإلهيات من كتاب الشفاء، مسألة العدالة في الاجتماع السياسي البشري، وجعلها من مهمات الإمام، وأشار في هذا الصدد على «السَّانِّ» (المشرِّع) بسنِّ سننٍ تهم ميدانَي الأخلاق والعادات، وتدعو إلى العدالة التي هي الوساطة، ويعرّفها على النحو التالي: «ولأن الدواعي: شهوانية، وغضبية، وتدبيرية، فالفضائل ثلاث: هيئة التوسط في الشهوانية، مثل لذة المنكوح والمطعموم والملبوس والراحة، وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية، وهيئة التوسط في الغضبيات كلها، مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك، وهيئة التوسط في التدبيرية. ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية»⁽²³⁾. وتجدر الإشارة إلى أن هذه العدالة في اصطلاح الحكماء هي عدالة في النفس في مقابل العدالة المدنية المتعلقة بالمدينة، التي لم يتناولها الشيخ الرئيس بلفظ العدالة، ولعله اكتفى فيها بلفظ الشريعة.

هكذا، تكون العدالة عند ابن سينا عدالة في النفس، قائمة على نوع من التوازن أو التوسط بين قوى النفس الثلاث، الشهوة والغضب والتدبير، المسؤولة عن الفعل، والذي لا يدرك ولا يتحقق إلا بسنّة تقلب الدواعي الثلاثة إلى فضائل كبرى وهي العفة والشجاعة والحكمة. وتتصل هذه العدالة بالسياسة باعتبارها من اختصاص «السَّانِّ» الذي هو الخليفة والإمام. ويكاد يكون هذا المعنى متواتراً وثابتاً في سائر أعماله ذات الصلة بالعدالة، ومن أبرزها رسالة السياسة⁽²⁴⁾.

يبدو من خلال هذا التعريف أن الشيخ الرئيس، على الرغم من بداياته

(23) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، «كتاب الشفاء: الإلهيات» (الفصول الأخيرة من المقالة العاشرة في فن الإلهيات)، نقلًا عن: محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، ذكرى ابن سينا؛ 1 (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، 1952)، ص 26-27.

(24) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، «رسالة السياسة»، في: السيامة الشرعية: مجموعة رسائل (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 2002)، ص 125.

اليونانية من حيث الاصطلاحات والمفاهيم في مقارنة مفهوم العدالة، فإن مآله «شرعي» أصيل؛ فقد استعمل المنظور اليوناني لقوى النفس الإنسانية، شأنه شأن غيره من الفلاسفة المسلمين، لينتهي من خلاله إلى مفهوم وسطي للعدالة، يتوافق مع التقليد العربي والإسلامي للعدل، باعتباره وسطاً بين إفراطيين. وقد انتبه الدكتور علي عباس مراد لهذه الحقيقة في كتابه دولة الشريعة: جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا⁽²⁵⁾.

اشتغل بالعدالة، إلى جانب الشيخ الرئيس، عدد غير قليل من الفلاسفة المسلمين، ومن بينهم الأسماء التي ذكرناها آنفاً. غير أن وجهة هؤلاء اختلفت كثيراً عن وجهة ابن سينا ومشروعه، فإذا كان الشيخ الرئيس حاول إدماج المفاهيم الفلسفية اليونانية بشأن النفس وقواها، والمدينة الفاضلة في التقليد الفكري العربي، فإن الحكماء الآخرين قاموا بخلاف ذلك، وحاولوا تبيئة مفاهيم العدالة كما صاغها الفلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أفلاطون، في الثقافة العربية، وفي مقدمة هؤلاء فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي قام بتلخيص محاوره أفلاطون المعروفة بمحاورة الجمهورية، وتقريبها من القارئ والثقافة العربيين، وإصدارها في كتاب الضروري في السياسة الذي أعاد نشره ونقله من العبرية إلى العربية بعد أن صاغ نصه العربي كل من الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور أحمد شحلان. وقد قام ابن رشد من خلال هذه العملية التقريبية التي قام بها لنص أفلاطون، وكما قال عنه الجابري «بتعويض للخصوصية اليونانية فيه بالخصوصية العربية»⁽²⁶⁾.

تبعاً لأفلاطون، وفي موضوع العدالة، يقول ابن رشد: «ينبغي على كل واحد من أهل المدينة، ممن يسكنونها، أن لا يقوم إلا بعمل واحد من الأعمال

(25) علي عباس مراد، دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص 69.

(26) محمد عابد الجابري في تقديم نص الضروري في السياسة. انظر: محمد بن أحمد بن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 71.

التي تحتاجها، وهو العمل الذي أعدّ له بالطبع. وهذه هي العدالة التي تمنح المدينة السلامة والبقاء طالما بقيت قائمة فيها... ويحصل لها ذلك عندما يجتمع رأي السادة والجمهور على احترام ما توجهه النواميس...، أعني أن يعمل كل واحد منهم العمل الذي أعدّ له بالطبع ولا ترغب نفسه فيما ليس له⁽²⁷⁾. ويقصد أفلاطون، ومعه ابن رشد، «أن يعمل كل واحد منهم العمل الذي أعدّ له بالطبع»، باحترام الجمهور مراتبهم وطبقاتهم، ولا يسمح لأحد الأصناف بالتحول من طبقة إلى أخرى، حرصاً على استقرار المدينة وانتظام أحوالها⁽²⁸⁾، ومن ثم فالعدالة لدى أفلاطون وابن رشد هي أن يعمل كل فرد ما أعدّ له بالطبع المستفاد من الطبقة التي ينتسب إليها، وهو المعنى نفسه الذي نجده عند ابن باجة (ت 533 هـ) في كتابه تدبير المتوحد⁽²⁹⁾.

من الفلاسفة الآخرين الذي أعادوا إنتاج المفاهيم الأفلاطونية بعبارة عربية فصيحة أبو نصر الفارابي (ت 339 هـ)، في كتابه آراء المدينة الفاضلة، الذي أفرد باباً خاصاً للعدل، وأعاد تقرير النتائج التي انتهى إليها أفلاطون، خاصة ما يتعلق بقيام كل عضو من المدينة بما جُعل له أصلاً وطبعاً، وشبه ذلك بتكامل أعضاء البدن وتعاضدها، واستخلص بناءً على ذلك تعريفاً طريقاً للعدل، قائماً على تعديل الطبقية والعبودية، باعتبارها طباعاً ثابتة لا يجوز تخطيها، يقول الفارابي: «فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذاً التغالب. والعدل أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود؛ أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها هي [هي] العدل الطبيعي. وهي الفضيلة»⁽³⁰⁾.

(27) ابن رشد، ص 119-120.

(28) ابن رشد، ص 120.

(29) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، تدبير المتوحد (تونس: سراس للنشر، 1994)، ص 7.

(30) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، قدم له وبوبه

وشرحه علي بوملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995)، ص 152-153.

بناء عليه، عكست العدالة لدى الفلاسفة المسلمين، وانطلاقاً من النماذج التي ذكرناها أعلاه، إلى حدٍّ بعيد التقليد الفلسفي اليوناني، خاصة على مستوى مفاهيم النفس الإنسانية وقواها، والقول بالطبع الذي يقتضي قيام الأفراد بما جُبلوا عليه، من دون أن تكون لهم فرصة لتغيير طبعهم ومن ثم منزلتهم الاجتماعية، وتجلى هذا التأثير بوضوح في نصوص ابن رشد والفارابي وابن باجة والكندي. أما ابن سينا، فعلى الرغم من محاولته احترام التقليد العربي والتركيز على معنى الوساطة أو التوسط في مفهوم العدالة، فقد تأثر هو الآخر بالمفاهيم الفلسفية اليونانية، وقد ألمحنا إلى بعض من هذا في ما سبق.

صفوة القول: تعكس المطارحات الفكرية عن العدالة في التراث العربي خصوصية التفاعلات الثقافية والتاريخية التي مرت بها الجماعة العربية منذ نشأتها الأولى وخلال تطورها. وتتجلى هذه الخصوصية بوضوح في ثنایا نصوص الفكر السياسي التي تهتم قضايا العدالة، والتي كان وراءها عددٌ من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وقد حاولنا في ما سبق توثيق جملة النقاش التراثي بشأن العدالة بأبعاده المختلفة وتقديمه.

فالمفهوم العربي للعدالة، كما رسمته آثار الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، يعكس إلى حدٍّ كبير النزعة الإنسانية العربية في حدود المتاح نظرياً وعملياً خلال العصر الوسيط، بحيث كان الهاجس الرئيس الذي يشغل بال جميع الفاعلين - آنذاك - هو كيفية الرفع من منسوب العدالة في الواقع، بجعلها وصفاً صادقاً للفعل السياسي. وقد حاول مفكرو السياسة في الإسلام بأنسابهم المختلفة توفير شروط صدقية هذا الوصف، وذلك من خلال الإلحاح على وصف الحرية والمسؤولية لفعل الإنسان المسلم (المتكلمون)، والانضباط لشريعة العدل التي جاء بها الرسول (ﷺ) (الفقهاء)، والإدراك العميق لدواعي النفس المختلفة (الشهوة والغضب والتدبير) والتحكّم فيها (الفلاسفة).

من ثم، استطاع هؤلاء (مفكرو السياسة في الإسلام) توفير إطار نظري ملائم لـ «ممارسة العدالة» في المجال العربي الإسلامي. وقد لاحظنا درجات متفاوتة من هذه الممارسة، بحسب المراحل التاريخية، غير أن هذا الإطار

النظري ما لبث أن تعرّض لنكسات متتالية، بعضها مرتبط بعجزه عن مواكبة الواقع، والبعض الآخر مرتبط بمزاحمة فكر اللاعدالة، وهو ما سنحاول تسليط الضوء عليه في الفقرة التالية.

ثانيًا: حدود نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي

إن نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي بأبعادها المختلفة، الفقهية والكلامية والفلسفية، فقدت قدرتها التوجيهية للفعل السياسي الإسلامي، ونُفيت من التاريخ، ودخلت مبكرًا خاثة التراث، وذلك في ظروف وتواريخ مختلفة. وقد أدى التواري القسري للعدالة عن المشهد التاريخي العربي إلى انتعاش تيارات اللاعدالة في الفكر والتاريخ ونشاطها، فكيف جرى ذلك؟ وما هي مظاهره؟

1 - على المستوى الفقهي

ارتبطت العدالة لدى الفقهاء بالشرعية، ورأي هؤلاء تطبيقها السليم عين العدل وحقيقته. ولم تكن هذه الحقيقة محط شك في أي وقت من الأوقات. فإذا كانت الشرعية هي جملة الأحكام الشرعية المستقاة من الكتاب والسنة أو المستنبطة منهما بطرق الاستنباط السليمة، والتي فصلها الأصوليون، فإن العدل الناتج منها هو كذلك جملة «الأحكام الشرعية المستقاة من الكتاب والسنة، أو المستنبطة منهما بطرق الاستنباط السليمة»، ومن ثم فالعدالة من المنظور الفقهي تتأرجح بين مستويين: مستوى «محكم»، وهو المرتبط بنصوص الكتاب والسنة القطعية الثبوت والدلالة، والمرتبط أساسًا بالعبادات، ومستوى اجتهادي مرتبط بالأحكام الاجتهادية على مستويات الاجتهاد المختلفة من الدلالة إلى طرق الاستنباط.

من هنا، تكون أزمة العدالة لدى الفقهاء هي في الأساس أزمة اجتهاد، أزمة تعطيله، أو الزلل في طرقه ومسالكه، وتتجلى في: الجمود والوقوف عند الرسوم من جهة، وهيمنة المنهج القياسي على العقل الأصولي، على الرغم

من اتساع حجم ما لا يقاس عليه، من جهة ثانية. فمع نهاية المثة الثانية، كانت الشريعة كنص قد استهلكت طاقاتها بصورة كبيرة، وأمست الحاجة ماسة إلى التشريع لمواكبة الأوضاع المستجدة والأحوال الطارئة، والحفاظ على الديانة. ونظرًا إلى خلو الشريعة من توجيهات منهجية مباشرة تدل على طرق الحكم في النوازل وأسبابها، شمر بعض العلماء عن ساعد الجد، وحاول ابتكار «آلة شرعية» تمكن من ذلك، وهي التي اشتهرت في ما بعد بأصول الفقه، وعلى رأس هؤلاء وأولهم الإمام ابن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) من خلال رسالته الشهيرة في الأصول، ومن أقوى عناصر هذه الآلة وأهمها كما سواها الشافعي وغيره عنصر القياس⁽³¹⁾.

أثار القياس، كآلة تشريعية تسمح بتوسيع نفوذ الشريعة بعد التقدم التاريخي الحاصل، نقاشًا واسعًا بين الفقهاء والأصوليين المسلمين، فاختلّفوا فيه بين منكر متشدد في إنكاره، ومؤيد مغال في تأييده. ويكفي في هذا المقام استحضار الخلاف بين الظاهرية المنكرين للقياس برئاسة ابن حزم (ت 456 هـ) وغيرهم من أتباع المذاهب الأخرى، وخاصة المالكية⁽³²⁾. ويدل هذا الخلاف المبكر بشأن الاجتهاد ومنهجه بين الأصوليين على حجم التطور التاريخي الحاصل في بلاد المسلمين، ودرجة التعقيد التي أصبحت عليها حياتهم، وهو ما يدعو إلى الاجتهاد.

فإذا كانت العدالة في القرنين الأولين عمومًا، أي قبل ظهور الاجتهاد وضروراته، نتيجة شبه يقينية لتطبيق الشريعة التي جاء بها الرسول (ﷺ)، فإنها أمست بعد ذلك أمرًا مشكوكًا فيه أو نسبيًا، ومعلقة بالاجتهاد؛ ذلك أن القياس الذي كانت له الكلمة العليا في هذا الباب يتأرجح حكمه بين الخطأ والصواب من جهة، ومن جهة ثانية يعادي في جوهره التجدد والتطور، بطلبه الشديد على

(31) موسى القرني، مرتقى الوصول إلى تاريخ علم الأصول، ص 22-26، على الرابط التالي:

<<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=264636>>.

(32) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية،

[د. ت.])، ج 2، ص 515-582.

الشَّبه في النوازل والوقائع، الشيء الذي عزز لدينا الاعتقاد بهبوط منسوب العدالة في المجتمع الإسلامي شيئًا فشيئًا، بدءًا من هذا التاريخ، وبالتناسب مع شيوع العقلية القياسية وزيادة التطور.

ولقد انتبه عدد من الأصوليين إلى هذه الأزمة، وخاصة أولئك الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة، أمثال القرافي (ت 684 هـ)، والعزّ بن عبد السلام (ت 660 هـ)، والشاطبي (ت 790 هـ)، وعملوا بوسائل شتى على تجاوزها، ولعلها (الأزمة) كانت حافزهم لإعادة بناء الأصول على المصالح. ومن الوسائل التي اعتمدها هؤلاء لتجاوز أزمة العدالة، إعادة تعريف الشريعة بصورة تسمح بتحرير الاجتهاد من أسر القياس. وفي هذا السياق قال العزّ بن عبد السلام في قواعد الأحكام: «الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها؛ دفعها وجلبها، وعلى درء المفسدات بأسرها، دفعها وجلبها، فلا تجد حكمًا لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة»⁽³³⁾، ويزيد معرفًا المصالح، وهي ضربان: «أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات. والثاني مجازي، وهو أسبابها»⁽³⁴⁾، فيكون من شأن النظر إلى ما وراء الأحكام والتعلق بمقاصدها وعللها التي هي المصالح إقرار عدالة سياسية واجتماعية، حقيقية وتاريخية، أي ملائمة للتطور التاريخي الذي تجتازه الأمة.

غير أن هذه المحاولة الاجتهادية التي رامت التخلص من أسر العقلية القياسية، لم تثمر تاريخيًا، وبقيت في كثير من المناسبات والأحوال خطابًا نظريًا، لا أثر له في الواقع، الشيء الذي كرس أزمة العدالة، وسمح لها بالاستمرار.

2 - على المستوى الكلامي

مثل الاعتزال كمدرسة فكرية عنوان التحرر في الفكر الإسلامي عمومًا، وذلك بإلحاحه الشديد على العدالة الربانية التي تقتضي الحرية والمسؤولية.

(33) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، [د.ت.]]، ج 1، ص 39.
(34) ابن عبد السلام، ص 18.

ولم تكتف هذه المدرسة بالنفوذ الفكري، ولم تستغن (تكتف) بحججها العقلية القوية لبسط سيادتها الثقافية، بل طمحت في التمكن من السلطة السياسية والاستفادة من وسائلها لتكريس مقولاتها، وفي مطلعها مقولتا الحرية والعدالة. وقد ظهر هذا النزوع بوضوح في مناسبات عديدة، من أشهرها أزمة «خلق القرآن» ومحنة ابن حنبل التي استعمل خلالها المعتزلة السلطة السياسية لإكراه خصومهم على اتباع عقائدهم والقول بخلق القرآن⁽³⁵⁾.

إن استسلام المعتزلة وأنصار العدالة لإغراء السلطة، ولجوءهم إلى سلاح القمع والإكراه لفرض عقائدهم على مخالفيهم من أتباع الفرق والمذاهب الأخرى، خاصة في زمان المأمون العباسي (170 - 218 هـ)⁽³⁶⁾، كانا مقدمة رئيسة ومنطقية لنهاية مذهبهم في ما بعد، بحيث لم يتردد خصومهم، بتغير الأحوال، في استعمال الوسائل نفسها التي سبق أن استعملها المعتزلة لإقصائهم ومحو آثارهم⁽³⁷⁾.

من ثم، لم تكن نكبة فكرة العدالة التي نظر لها المعتزلة بكفاءة عالية نكبة فكرية قط، سببها ضعف الحجة وترهل النسق واختلاله، وإنما كانت نكبة سياسية، سببها من جهة سوابق المعتزلة، والعداوات التي راكموها في أثناء وجودهم في دار الخلافة وبالقرب منها، ومن جهة ثانية مناخ الانغلاق وتوالي الأزمات السياسية والعسكرية على المسلمين. ويُعدّ النصف الأول من المئة الثالثة الذي يتزامن مع خلافة المتوكل العباسي (206 - 247 هـ)، بداية النهاية

(35) تطرّق معظم مؤرخي علم الكلام إلى العلاقة بين المعتزلة والسلطة السياسية في العصرين الأموي والعباسي، ومن هؤلاء محمد العبد وطارق عبد الحليم، اللذان حاولا في عملهما تتبع علاقة المعتزلة بالأمويين ثم العباسيين، ويتنا كيف استفاد الاعتزال من دعم السلطة في أحد أطوار الدولتين. محمد العبد وطارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث (برمنجهام: دار الأرقم، 1987)، ص 114 - 121.

(36) أظهر الخليفة المأمون حماسة كبيرة للاعتزال ولعقيدة القول بخلق القرآن، وحاول فرضها على جميع القضاة والفقهاء، وعقد لهذا الغرض مجلساً عُرف باسم «ديوان المحنة». انظر: فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم: دراسة في إسهامات المعتزلة في الأدب العربي (مصر: الدار الثقافية للنشر، 2001)، ص 27.

(37) الربيعي، ص 30.

للمعتزلة وأطروحاتهم التي ستستمر في العقود التالية، ولم توقفها الصحوة المحدودة للاعتزال في عهد البويهيين (334 - 447 هـ) (38).

استفادت تيارات عدة من غياب عقلانية المعتزلة وتواري أطروحتهم بشأن العدالة، ومن أبرز هذه التيارات: مذهب الأشاعرة، الخصوم التاريخيين للاعتزال الذين قالوا بالقدر، ومن جملة ما قالوا في هذا الباب، وأبلغه، ما أثبتته أبو الحسن الأشعري في «الإبانة» في قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون﴾ (39). يقول أبو الحسن: «إن الله عز وجل إنما عنى المؤمنين دون الكافرين؛ لأنه أخبرنا أنه ذرأ لجهنم كثيرًا من خلقه، فالذين خلقهم لجهنم وأحصاهم وعدهم وكتبهم بأسمائهم وأسماء آبائهم وأمهاتهم غير الذين خلقهم لعبادته» (40). فمثل هذا الكلام والفهم اللذين رأى فيهما المعتزلة إطلاقاً لصفة الجور على الإله من جهة وإكراهاً لعامة الناس على الخضوع والاستسلام للواقع باعتباره قدرًا لا مفر منه من جهة ثانية، أمسى عقيدة العامة والخاصة في معظم بلاد المسلمين، وبان سلطانه.

3 - على المستوى الفلسفي

لم يتخلف الفلاسفة عن نظرائهم من المفكرين المسلمين، وخاضوا بدورهم في إشكالية العدالة، وأغنوا نقاشها بعيون من أفكارهم. وعلى الرغم من ارتكاز المنظور الفلسفي الإسلامي في عمومته على أساس مفاهيم المدينة الفاضلة التي نظر لها أفلاطون، وقول أهم الفلاسفة المسلمين بأن العدل هو «القيام بما يقتضيه الطبع»، الشيء الذي يرى فيه البعض مظهرًا للظلم وعدم تكافؤ الحظوظ، على الرغم من كل هذا، فإن اشتغال الفلاسفة على العدالة كان أمرًا إيجابيًا وقيمة مضافة، إذا تجاوزنا أمر النتائج والمخرجات، ذلك أن المنظور الفلسفي يعد في ذاته بالتجديد والتطور، وبالتالي بتطور مفهوم العدالة.

(38) العبداء وعبد الحليم، ص 121.

(39) القرآن الكريم، «سورة الذاريات»، الآية 56.

(40) الأشعري، ص 82.

فأزمة العدالة لدى الفلاسفة لا تتعلق بالمنحى الذي اتّخذته هؤلاء في تعريفهم للعدل والعدالة الذي عرضناه بما فيه الكفاية في الفقرة السابقة، وإنما تتعلق بالانتكاسة التي أصابت التفكير الفلسفي والفلسفة عمومًا في القرون الأخيرة من العصر الوسيط، بسبب عوامل عدة، وفي مقدّمتها انتصار خصوم الفلسفة ومنكريها. فمن خلال جولة بسيطة في المؤلفات التي أرّخت للفلسفة الإسلامية، يبدو جليًا مقدار ما عاناه العالم الإسلامي بعد المئة السادسة من قحط وجفاف، فلا نكاد نعثر على فيلسوف في قامة ابن رشد أو الشيخ الرئيس ابن سينا وغيرهما، ويتفق معظم المصادر التاريخية عند حديثه عن الفلسفة على ذكر جملة من الأسماء قضت كلها تقريبًا قبل تمام القرن السادس الهجري⁽⁴¹⁾. فإذا كان الفلاسفة المسلمون حتى المئة السادسة تفاعلوا مع الفكر الإنساني، وأبدعوا مفاهيم فلسفية متعددة تهم قضايا الحياة والإنسان عمومًا، فإن غيابهم عن المشهد بعد هذا التاريخ أدخل الفلسفة الإسلامية طورًا من الجمود، استمر زهاء سبعة قرون تقريبًا، إلى حدود القرن التاسع عشر، وجعل الكثير من مفاهيمها، وفي مقدّمتها مفهوم العدالة، مفاهيم متجاوزة عمليًا وتاريخيًا.

انتهت «العدالة» إجمالًا، في الفكر السياسي الإسلامي (الفقهي والكلامي والفلسفي) إلى أزمة حادة تعدّت حدود الفكر والثقافة إلى تفصيلات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد انتبه عدد من المفكرين والمنظرين العرب إلى هذه الأزمة، وأدركوا تداعياتها على إرادة النهوض، ولو بصورة متأخرة، وذلك تحت تأثير حرج الحداثة الغربية، وهو ما دفع عددًا منهم إلى استئناف التفكير في العدالة ومحاولة تجديدها، وقد برز في هذا السياق شيوخ وأعلام كبار، من أشهرهم وأبلغهم أثرًا الإمام محمد عبده (ت 1905).

(41) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، ط 2 (بيروت: عويدات للنشر والتوزيع، 1998)، ومحمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1986).

ثالثاً: الإصلاحيون العرب ومحاولات تجديد العدالة: عبده نموذجاً

في أثناء الحديث عن الإصلاحيين العرب، ينصرف الذهن عادة إلى طائفة من العلماء والمثقفين العرب والمسلمين الذين اعتنوا بقضايا النهضة والتقدم خلال القرن التاسع عشر، وتزامن ظهورهم مع تزايد الضغط الأجنبي (الغربي) المباشر وغير المباشر على بلاد المسلمين، والإدراك الملموس لحجم الفرق الحضاري بين العالمين الإسلامي والعربي. ومن أبرز هؤلاء الأعلام الذين اقترنت أسماؤهم بالإصلاح، وأمسوا من دون منازع عنوان المرحلة فكرياً وثقافياً، إذ تصدّوا بكفاءة عالية وحماسة حضارية واضحة لقضايا التخلف ورهانات الإصلاح: الإمام محمد عبده، ووارث ستره الإصلاحي الذي خلف تراثاً فكرياً وسياسياً عظيماً يشهد على عبقريته وانفتاحه.

في هذا السياق، يُطرح سؤال هل استطاع الإصلاحيون العرب - استناداً إلى تراث أبرز نظّارهم (الإمام عبده) - تجاوز مضايق العدالة التراثية كما انتهت إليهم، وبالتالي تمهيد سبل «العدالة الحداثية»؟

نظرًا إلى أهمية هذا السؤال وطابعه الاستراتيجي في هذه الدراسة، سنحاول أن نجيب عنه عبر محورين رئيسين: العدالة التراثية وصدمة الحداثة؛ وأطروحة العدالة لدى عبده وحدودها.

1 - العدالة التراثية وصدمة الحداثة

تزداد حدة أزمة العدالة كما أبرزناها سابقاً، وكما تجلّت في الفكر السياسي التراثي، تبعاً لازدياد حجم التطور التاريخي النوعي؛ فإذا كانت إرهابات الأزمة بدأت في التجلّي والظهور منذ القرن الثالث الهجري حتى القرن السابع منه تقريباً، وبحسب المجالات المعرفية والثقافية (فقه، كلام، فلسفة)، فإن هذه الأزمة كانت تتفشى أكثر، وتزداد استفحالا كلما اشتد التطور التاريخي، وتضخم حجم المفارقات الناجمة عنه. وتبعاً لهذا الترابط بين الأزمة والتاريخ،

يمكن القول، وباطمئنان كبير، إن القرن التاسع عشر، بما شهدته من تطورات موضوعية سياسية واقتصادية واجتماعية، أدخل المفهوم التراثي للعدالة في أزمة حادة وعنفية، مثلت قاعدة صلبة للفكر الإصلاحي العربي. فخلال القرن التاسع عشر، شهد العالم العربي تحولات كبيرة على أكثر من صعيد، تصعب الإحاطة بها في هذا السياق، وهي خارجة عن شرط هذه الدراسة، وعليه سنقتصر حديثنا على التحولات التاريخية التي شهدتها أرض الكنانة، لسببين: الأول، تقدم مصر على معظم البلاد العربية في الأخذ ببعض أسباب الحداثة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية؛ والثاني، انتماء الإمام محمد عبده إلى هذا القطر، وتفاعله الفكري مع حوادثه ووقائعه، وهو ما يتيح لنا معاينة آثار الجدل بين الفكر والتاريخ في تجربة الإمام.

عرفت مصر انطلاقة حضارية جديدة مع تجربة محمد علي (ت 1849) الذي استطاع الاستقلال عن السلطة العثمانية والاستبداد بالحكم من دونها، محاولاً في الوقت ذاته إرساء قواعد عصرية للنهضة والتقدم، تمثلت في مشاريع التحديث الصناعي والفلاحي وتقوية الجيش... إلخ⁽⁴²⁾. غير أن الطموح النهضوي لمحمد علي لم يبلغ مداه ولم يحقق مبتغاه، بسبب الأخطاء السياسية الكثيرة التي ارتكبها هو ومن تبعه، على مستوى العلاقة بالشعب الذي عانى الاستفراد بالحكم والضغط الضريبي⁽⁴³⁾؛ وعلى مستوى العلاقة بالأجانب الذين أعملوا الحيلة لإفشال التجربة النهضوية المصرية، وأوقعوا الدولة الناشئة في شرك الديون الخارجية وشروط المدينين القاسية⁽⁴⁴⁾.

(42) منير شفيق، تجربة محمد علي الكبير: دروس في التغيير والنهوض (المغرب: بيت الحكمة، 1998)، ص 46-47.

(43) من أشد الفئات تضرراً من سياسة محمد علي النهضوية فئة الفلاحين التي عانت ضغطاً ضريبياً كبيراً، حوّل الفلاح إلى قنّ في أرضه. انظر: سلوى العطار، التغيرات الاجتماعية في مصر في عهد محمد علي (القاهرة: دار النهضة العربية، 1989)، ص 102-103.

(44) ثيودور رودستين، تاريخ مصر قبل الاحتلال البريطاني وبعده، تعريب علي أحمد شكري، (القاهرة: [مطبعة الهلال]، 1927)، ص 44-84؛ انظر الدراسة القيمة التي قدّم بها الدكتور محمد عمارة الأعمال الكاملة لمحمد عبده، في: محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تقديم وتحقيق محمد عمارة، تراث (القاهرة: دار الشروق، طبعة مكتبة الأسرة، 2009-2010).

هكذا، أكره الواقع الاقتصادي والسياسي المفعم بروح الأزمة حكام مصر، ولا سيما خلفاء محمد علي من الخديويين، على قبول التدخل السياسي الأجنبي، وزيادة حضور الأجانب في أجهزة الدولة المصرية، خاصة الإنكليز والفرنسيين، والرضوخ لشروطهم المالية الصعبة والمجحفة⁽⁴⁵⁾.

إن بوادر أزمة المشروع التحديثي الذي بدأه محمد علي، والتي أخذت في الظهور في حياته، ستستمر مع خلفائه وستتعمق، إذ سيزداد حجم الحضور الأجنبي وتغلغله، خاصة في عهد الخديوي إسماعيل (1863 - 1879)، والخديوي توفيق (1879 - 1892)؛ ففي أثناء حكم هذين الرجلين، ازدادت حدة الاستغلال الاستعماري ونهب ثروات مصر، بدعوى استخلاص الديون المترتبة على الدولة المصرية⁽⁴⁶⁾.

هيات هذه الأوضاع المضطربة البلاد لنشوء حركة وطنية نشيطة ومتعددة المشارب، استفادت مما تحقق في جانب الحداثة التي تسلل بعض أشكالها وأفكارها مع الحملة الفرنسية على مصر (1798)، وتكرس مع محمد علي، وخاصة التراكم الحاصل في ميداني التعليم والصحافة والطباعة. ومن أبرز مطالب الحركة الوطنية المصرية في هذه الفترة: الدعوى إلى إقرار حكم دستوري، وإقامة المجالس النيابية بما يخفف من غلواء الاستبداد واحتكار السلطة في يد قلة من زمرة الخديوي والأجانب، والعمل على تلبية جملة من المطالب الاجتماعية والاقتصادية⁽⁴⁷⁾.

نتيجة العمل الدؤوب الذي قام به رموز العمل الوطني في مصر خلال هذه الحقبة، ومنهم الشيخ جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، أخذت نذر الثورة على الوضع الفاسد في عهود الخديويين في البروز. وترغم هذا الطرح الثوري القائد العسكري أحمد عرابي الذي حشد القوى العسكرية المصرية

(45) روزستين، ص 102.

(46) روزستين، ص 102، 147 و 193، وعمارة، «المقدمة»، في: عبده، الأعمال الكاملة، ج 1:

الكتابات السياسية، ص 47.

(47) عمارة، ص 44.

المكوّنة من صغار الضباط للثورة على نظام الاستبداد، والعمل من أجل إقرار نظام شوري دستوري ونيابي. وكانت الانطلاقة بالتظاهرة الشهيرة في عابدين (عام 1881) التي أرغمت الخديوي توفيق على الأخذ بالنظام الدستوري والنيابي⁽⁴⁸⁾.

غير أن هذه التغييرات لم تُرقِ الأجانب، وفي مقدّمهم الإنكليز الذين رأوا فيها سلباً «لحقوقهم» المالية المترتبة على الدولة المصرية، فكادوا لهذه الثورة، وعملوا على إرسال حملة عسكرية إلى مصر انتهت بدخول الجيش الإنكليزي لإنقاذ سلطان الخديوي توفيق، وإعادة الأمور إلى ما كانت عليه قبل «حركة عرابي»، وإفشال الثورة واعتقال جلّ قادتها، ومن بينهم الإمام محمد عبده⁽⁴⁹⁾.

اتسمت السياسة الاقتصادية والاجتماعية للدولة المصرية عمومًا بتغول الدولة وسعيها القوي إلى قهر المجتمع وإخضاعه، بعد أن كان مستقلاً عنها. وقد نجحت إلى حدّ ما في هذه المهمة، خاصة في الفترات الأولى من عهد محمد علي، لكن المقاومة الداخلية لهذا الاستبداد الاقتصادي والاجتماعي من جهة والتدخلات الخارجية للأجانب، ولا سيما الإنكليز والفرنسيين، من جهة أخرى، أكرهت خلفاء محمد علي، وبصورة خاصة الخديويين، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على فتح باب مصر أمام الاستثمار الأجنبي، واضطرت الدولة إلى التراجع عن مخططات التصنيع والتخفيف من حدة الاحتكار.

تزامنت هذه التطورات السياسية التي شهدتها القرن التاسع عشر، ومنذ سيطرة محمد علي على الحكم حتى دخول الإنكليز، مع تحولات اقتصادية واجتماعية غير مسبوقة في القطر المصري؛ إذ ظهرت أول مرة في مصر نواة صناعة حديثة استهلاكية وحرية؛ كما جرى تفكيك بُنى الاستغلال الفلاحي التقليدية، وإبدالها ببُنى جديدة زادت من تدخّل الدولة وهيمتها، وذلك من

(48) عمارة، ص 55-56.

(49) عمارة، ص 59 و70-73.

خلال إرغام الفلاحين على زراعات معينة، وإرهاق كواهلهم بالضرائب الثقيلة؛ وفي السياق نفسه سعت الدولة الجديدة إلى احتكار التجارة والتحكم فيها⁽⁵⁰⁾.

من النتائج الاجتماعية الرئيسة لهذه السياسة الاقتصادية التي لا تخطئها العين خلال هذه المرحلة من تاريخ مصر، ظهور طبقة عمالية واسعة في عدد من المدن الكبرى، ولا سيما القاهرة والإسكندرية، وضعف الطبقة الوسطى المصرية التي كانت تتكون أساساً من التجار والحرفيين، بسبب النهج الاحتكاري للدولة وهو ما أتاح للأجانب فرصة الظهور والاستئثار بمعظم الاستثمارات المصرية. أما في الميدان الفلاحي، فقد ظهرت طبقة الملاك الكبار الذين كانت لمعظمهم قرابة إدارية أو عائلية بالحكم.

صفوة القول، إن أزمة مفهوم العدالة التراثي في هذا السياق التاريخي المضطرب، وهي الأزمة التي وقفنا على قسماتها في المحور السابق، أمست أكثر حدة مع التحولات الراديكالية التي شهدتها القرن التاسع عشر، وانقلبت عدد كبير من مفردات العدالة الإسلامية إلى ضده، بعدما كانت تلك المفردات شعار العدل وعنوانه، خاصة في المجالين السياسي والاقتصادي. وقد علّل الإمام عبده هذه الأزمة بعلّة الجمود التي أصابت المسلمين وشريعتهم، والتي جرّها عليهم بعض الساسة المتقدمين، وبطانتهم من أشباه العلماء الذين ثبطوا عزائم الأمة، وبيّضوا وجوه الظلمة من الحكام، يدعواهم «أن ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال، ليس من صنع الحكام وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان، وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مأل، وأن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلا أن يقتصر على خاصة نفسه...»⁽⁵¹⁾. فازمة العدالة لدى الإمام عبده هي فرع لأزمة أعمق وأشمل؛ أزمة دين وقع بين يدي جماعة من المضللين وولاة الشر الذين اتخذوا من عقيدة القدر مثبّطاً للعزائم وغلاً للأيدي عن العمل، ونهجوا سياسة منحرفة «روجت ما أدخل على الدّين مما لا يعرفه، وسلبت من المسلم أملاً كان

(50) المطار، ص 162 و 229.

(51) عبده، الأعمال الكاملة، ج 3: الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، ص 340.

يخترق به أطباق السماوات، وأخلدت به إلى يأس يجاور به العجماءات»⁽⁵²⁾.

2 - أطروحة العدالة لدى محمد عبده وحدودها

أدرك الإمام عبده مآزق العدالة التراثية، وأدرك تخلف مفرداتها الكبير عن العصر ومباهج الحضارة الإنسانية التي تمثلت في المنجز الفكري الغربي. لهذا سيعمل منذ الوهلة الأولى، وسيرًا على نهج شيخه جمال الدين الأفغاني، على نقد الجمود الذي طاول مفهوم العدالة لدى المسلمين، والاجتهاد في البحث عن مفهوم جديد يسمح للمسلمين والعرب بمواكبة العصر. وقد تجلّى هذا العمل النوعي الذي قام به الإمام عبده من أجل عدالة حقيقية متسقة مع العصر في عدد من الأعمال والمواقف التي تميّز بها، مقارنة بالكثير من أبناء جيله الذين جنحوا إلى التقليد وحصروا الحكمة في المتقدمين.

من ثم، بالعودة إلى تراث الإمام وتجربته الإصلاحية من زاوية العدالة، يمكن أن نميز بين مستويين في خطابه: مستوى تقليدي لم يأت فيه عن حديث المتقدمين في العدالة، بل كرر معانيهم وقضاياهم بشكل أو بآخر، وتجلّى هذا المنزع في تفسير عبده لبعض الآيات القرآنية؛ ومستوى جديد ارتبط فيه بأحوال عصره، وأنشأ خطابًا جديدًا تقدميًا عالج فيه نواقض العدالة في المجتمع المصري «الحديث».

أ - خطاب التقليد

تجلت نزعات عبده التقليدية في مقارنة موضوع العدالة في أكثر من مناسبة، ولا سيما تلك التي تناول فيها بعض القضايا الكلامية ذات الصلة بموضوع العدالة، أو تناول فيها بعض آيات العدل في القرآن الكريم شرحًا وتفسيرًا:

(1) التفسير: تطرّق عبده إلى مفهوم العدالة في تفسيره بعض آي القرآن الكريم، وفي مقدمتها الآية 58 من سورة النساء. يقول عبده شارحًا الآية،

(52) عبده، الأعمال الكاملة، ج 3: الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، ص 341.

وتحديداً قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، «العدل وقف على أمرين: أحدهما أن يعلم الحاكم الحكم الذي شرعه الله ليكون الفصل بين الناس به...، والركن الثاني للعدل يتألف من أمرين: أحدهما فهم الدعوى من المدعى والجواب من المدعى عليه ليعرف موضوع ما به التنازع والتخاصم...، ثانيهما: استقامة الحاكم وخلوه من الميل إلى أحد الخصمين ومن الهوى»⁽⁵³⁾. بناء عليه، يكون «العدل عبارة عن إيصال الحق إلى صاحبه من أقرب الطرق إليه، ولا يتحقق ذلك إلا بإقامة الركنين اللذين بينهما، فكل ما خرج عنهما فهو ظلم»⁽⁵⁴⁾.

(2) الكلام: خاض الإمام عبده في إشكالية العدالة من منظور كلامي في أكثر من مناسبة، ولو لم يصرح بذلك، وعقب على أقوال المتكلمين فيها، محاولاً الابتعاد عن الخانات المذهبية الموروثة، خاصة خانتى الأشعرية والاعتزال. غير أنه في الواقع انحاز إلى موقف الاعتزال في ما يتعلق بـ «العدل» باصطلاح المعتزلة، وانتصر للحرية الإنسانية والاختيار. يقول الإمام في هذا الصدد: «كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله، ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه. ويعدّ إنكار شيء من ذلك، مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبدهة العقل»⁽⁵⁵⁾، ويكرر المعنى نفسه في موضع آخر، وبصيغة أخرى، قائلاً: «العقل والوجدان لا يختلفان في الحكم بصحة الاختيار، وشمول العلم الإلهي، ونفوذ قدرة الله فيما لا اختيار لنا فيه، وفي هبة قوة الاختيار نفسها»⁽⁵⁶⁾.

فاختلال العدالة الذي عانت به البلاد العربية في القرن التاسع عشر وقبله وبعده، ليس ابتلاء من الله وعقاباً منه، بل كسب بشري، ونتيجة طبيعية ومنطقية

(53) عبده، الأعمال الكاملة، ج 5، في تفسير القرآن، ص 251.

(54) عبده، الأعمال الكاملة، ج 5، في تفسير القرآن، ص 251.

(55) عبده، الأعمال الكاملة، ج 3، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، ص 410.

(56) عبده، الأعمال الكاملة، ج 3، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، ص 512.

لاختيارات الإنسان المسلم وتقصيره في الاجتهاد والعمل، يُعتبر مسؤولاً عنها.

ب - خطاب التجديد

غيّرت الحوادث والتطورات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها عدد من البلدان العربية بدرجات متفاوتة خلال القرن التاسع عشر الأساس التاريخي للعدالة، بحيث ما عادت الأجوبة التراثية مقنعة وذات جدوى، مهما كان سموها وتقدمها. فعلى سبيل المثال، لا يغير تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية والاعتقاد بمذهب الحرية الإنسانية والعدالة الربانية من الأمر شيئاً، ولا يجيبان عن أسئلة العدالة العصرية.

أفرزت التحولات التاريخية التي شهدتها مصر وعدد من البلدان العربية متقابلات وتناقضات اجتماعية واقتصادية لم تكن معهودة من قبل، ومن أبرزها تلك المتقابلات الناجمة عن تغلغل النظام الرأسمالي في المجال العربي، مثل التقابل بين الطبقة البرجوازية المالكة لوسائل الإنتاج، والمستأجرة بالأرباح...، والطبقة العاملة التي تمثل قوى الإنتاج، وتنال أجراً زهيداً في مقابل عملها؛ والتقابل بين طبقة الملاك الكبار الذين يسيطرون على معظم الأراضي وأجودها، والفلاحين الصغار الذين تحوّلوا إلى مأجورين لدى هؤلاء الكبار، أو خاضعين لأهوائهم ورغباتهم الاقتصادية. ولا يخفى على أحد أن هذه المتقابلات أنتجت حالة من اللاتوازن على مستوى المجتمع، تجلت أساساً في اتساع الهوة بين الفقير والغني، ونمو الفروق الاجتماعية بصورة غير مسبقة.

ومن ثم، إذا كانت هذه التحولات من السنن التاريخية التي لا يمكن قهرها أو التصرف فيها، وبالتالي من الطبيعي جداً ظهور هذه الفروق، فإن الذي نملك التصرف فيه ويقع تحت نفوذ العقل والإرادة، هو السعي من أجل القضاء على مظاهر اللاعدالة التي قد تنجم عن هذه الفروق «الطبيعية». ومن أهم الأسئلة المرتبطة بهذا المسعى: كيف يمكن الأخذ من أموال الأغنياء لمصلحة الفقراء؟ وكيف يمكن حفظ حقوق العمال والفقراء، وإتاحة الفرص أمامهم، ورفع القيود من طريقهم لبلوغ الدرجات العليا؟ وكيف يمكن ربط الكسب والغنى

بالكد والسعي ونفي أشكال الكسب غير المشروع، مثل المضاربة وغيرها؟

بصدد هذه الأسئلة وإزاء هذه التطورات، لم يكن مطلوبًا من الإصلاحيين العرب وقف عجلة التطور، والدخول في مواجهة خاسرة مع التاريخ، بقدر ما كان مطلوبًا منهم تعديل هذا التطور، أي جعله أكثر عدلاً وإنسانية، وقد عكست الأسئلة السالفة هذا الهاجس. وما يزيد من صعوبة هذا الاستحقاق التاريخي بالنسبة إلى هؤلاء غياب أساس تراثي يُبنى عليه، فالواقعة الاجتماعية التي تتطلب الحكم، والمطروحة على أنظار الإصلاحيين في هذا التطور التاريخي ليس لها مثال سابق يمكن أن تقاس عليه، الشيء الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام الاجتهاد.

شهدت مصر في ما بين كانون الأول/ ديسمبر 1899 وشباط/ فبراير 1900 حادثًا اجتماعيًا مفصليًا يؤشر إلى انتقال مصر إلى عهد جديد، ويتعلق الأمر بأضخم وأطول إضراب قام به عمالها ضد الشركات الرأسمالية الاستغلالية، وهو الإضراب الذي نقّده «لغافو السجائر» وشارك فيه أزيد من 30 ألف عامل، امتنعوا عن العمل، أو بعبارة الإمام عبده، قرّروا الاعتصاب، طلبًا للزيادة في الأجور وتخفيض ساعات العمل، وذلك بعدما رفض أصحاب الشركة تلبية مطالبهم⁽⁵⁷⁾. وقد استفتى فرح أنطون الإمام محمد عبده، مفتي الديار المصرية آنذاك، في هذه الواقعة، بعدما أخذت أبعادًا وطنية ودينية⁽⁵⁸⁾.

يقرر الشيخ الإمام في بداية هذه الفتوى أن العامل متى علم الأجرة وزمن العمل فهو حرّ، إن شاء قبل وإن شاء لم يقبل، وأن الخلاف بين الطرفين إذا كان ولا بد واقع، فيجب أن يكون حول الوفاء بالشرط وعدم الوفاء به من أحد الطرفين. غير أن الحاصل اليوم من النزاع والخلاف بشأن هذه القضية وخاصة في بلاد أوروبا، فمنشؤه أمران: من جهة اضطرار العامل إلى العمل لأنه وسيلته الوحيدة للعيش، ومن جهة ثانية مبالغة ربّ المال في طلب الربح، والرغبة في

(57) عمارة، ص 123.

(58) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 1: الكتابات السياسية، ص 128.

مضاعفته، الشيء الذي يجعل العامل يتطلع بوسائل ضغط مختلفة إلى الزيادة في الأجر والتقليص من ساعات العمل، ورب المال يسعى إلى تقدير الأجر وزمان العمل كما يريد ليُبقي قيمة أرباحه مرتفعة⁽⁵⁹⁾.

بعد هذه المقدمة التي وضع من خلالها الإمام عبده السائل أمام صعوبة النازلة، والحرص الذي يحيط بتدخل الحاكم في النزاع من منطلق الشريعة الإسلامية، أخذ في الجواب عنها بطريقة تجيز للحاكم أو الدولة التدخل في النزاع وفرض حكمها على الطرفين؛ ففي البداية بين «أن القيام بالصناعات من فروض الكفاية، أي على الأمة أن يكون فيها من يقوم بالصناعات الضرورية لقوام المعيشة أو الدفاع عن حوزتها، فإذا تعطلت الصناعات وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والحرص.

وكذلك إذا تحكّم باعة الأقوات، ورفعوا أثمانها إلى حدٍّ فاحش، وجب على الحاكم في كثير من المذاهب الإسلامية أن يضع حدًّا للأثمان التي تباع بها... وهكذا يدخل الحاكم في شؤون الخاصة وأعمالهم، إذا خشي الضرر العام في شيء من تصرفهم.

فإذا اعتصب العمال في بلد، وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر، كان للحاكم أن يدخل في الأمر وينظر بما خول له من رعاية المصالح العامة: فإذا وجد الحق في جانب العمال... ألزم أرباب الأموال بالرفق، سواء كان بالزيادة في الأجرة أو النقص في مدة العمل أو بهما جميعًا. وإذا رأى الحق في جانب أرباب الأموال، وكان النزق من العمال، قضى عليهم بالعمل، كما يقضي على المغالين في ثمن الأقوات بالبيع بالثمن اللائق.

هذا، ولا يُعرف في الشرع الإسلامي إيجاب التحكيم بين العامل ورب المال، إلا أن يكون شيء لم نطلع عليه⁽⁶⁰⁾.

(59) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 1: الكتابات السياسية، ص 779.

(60) عبده، الأعمال الكاملة، ج 1: الكتابات السياسية، ص 780.

ثمة أمران يسترعان الانتباه في فتوى الإمام عبده في هذه النازلة التي تجيز تدخّل الدولة في النزاعات الاجتماعية - الاقتصادية: ارتكازها على مبدأ حفظ الضرورات وتوقّي الضرر الناجم عن إهمال هذا النوع من النزاعات، وعدم وجود سوابق شرعية توجب التحكيم بين العامل وربّ المال، وهو ما يجعل حكم الإمام في هذه النازلة اجتهادًا محضًا. ومن ثم، لا تكون العدالة، بحسب هذه الفتوى، الباعث الأول على تدخّل الدولة، وإنما هي مقصد عرضي يقع وراء حفظ ضرورات الأمة. فإذا لم يشتكِ العمال من الضرر والظلم وصبروا عليه ولم يتنفّضوا ضده، لن يكون هناك أي تدخّل للدولة - بحسب هذه الفتوى - إذ الداعي إلى التدخّل أولًا وأخيرًا، هو الاضطراب المفضي إلى تضييع الضرورات، وليس اختلال العدالة⁽⁶¹⁾.

إن حكم مفتي الديار المصرية الإمام محمد عبده في موضوع «تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية»، وإن كان يُؤوّل لمصلحة العدالة بانتصاره لمبدأ حق تدخّل الدولة في الاقتصاد، فإنه لا يحتمل تأويلات أبعد ممّا يتيحها نصّ الحكم، وخاصة تلك التي تجعل منه أرضية متكاملة لنظرية العدالة. فإذا أردنا تكوين صورة واضحة وتامة عن أطروحة العدالة لدى الإمام عبده، لا بد من العودة إلى نصوص ومواقف أخرى، وردت في مناسبات ومواضع مختلفة، ولا سيما في تفسيره الاجتهادي للقرآن الكريم.

إن روح العدالة في فكر الإمام عبده لا تكمن فقط في انحيازه إلى «حق الدولة في التدخّل»، بقدر ما تتجلى في سعيه الواضح إلى تخليق رأس المال، وجعله أكثر إنسانية، وذلك بإلزامه بحقوق أخرى غير الزكاة المفروضة، إذ رأى في الأموال نفقات واجبة أكثر من الزكاة، من شأنها تجسيد الروح التضامنية والتكافلية بين أبناء الوطن الواحد؛ ففي أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله﴾⁽⁶²⁾، قرر أن عبارة «في سبيل الله» في الآية الكريمة

(61) على الرغم من جوانب النقص التي اعترت هذه الفتوى في ما يتعلق بالعدالة، فإن تيارًا واسعًا من «المحافظين» من شيوخ الأزهر عارضها ورآها خروجًا عن الدين. انظر: عمارة، ص 131.

(62) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 261.

تعني جميع المصالح العامة⁽⁶³⁾. كما شرح الإنفاق على النحو التالي: «والمراد بهذا الإنفاق: ما وراء الزكاة المفروضة المحددة كصدقة التطوع على الأفراد وعلى المصالح العامة..، إن الأمة المؤلفة من مليون واحد إذا كانت تبذل من فضل مالها في مصالحها العامة.. تكون أعزّ وأقوى من أمة مؤلفة من مائة مليون لا يبذلون شيئاً من فضول أموالهم في مثل ذلك»⁽⁶⁴⁾. وترك تحديد قدر هذا الإنفاق الزائد عن الزكاة (الضريبة) إلى قانون العصر وأحواله وملابسات المجتمع وحاجاته⁽⁶⁵⁾.

إن هذه النظرات الاجتهادية في قضية المال والثروة لدى الإمام عبده، ولا سيما ما تعلّق بالحقوق العامة في أموال الأغنياء، جعلت الدكتور محمد عمارة يصف الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية والمالية لعبده بـ«الاشتراكية المعتدلة الشريفة»⁽⁶⁶⁾.

على الرغم من أهمية هذه الدعوى (تخليق رأس المال) التي أسسها الإمام عبده، وتقدميتها، فإنها لم تكن كافية لتسوية قضية العدالة في الاجتماع العربي المعاصر تسوية نظرية تامة. وقد أدرك الإمام هذه الحقيقة، واستدرك الركنين السابقين بركنٍ ثالث لا يقل أهمية عنهما، وهو الذي سمّاه «نيل المعالي بالفضيلة»، وقد حاول خلال هذا الفصل من فكره رفع القيود والحواجز التي تحول دون الارتقاء الطبقي، والتخلص من قدر الفقر، وربط هذا الأمر بالفضيلة التي هي «طلب النفع الخاص عن طريق الفائدة العامة، أي الوقوف في السعي لكسب المعيشة عند حد ما ينفع الجمعية المعنونة باسم واحد، كمصر والشام أو أمريكا، أو ينفع لعموم نوع الإنسان»⁽⁶⁷⁾. فالوضعاء «من الناس، وذوو الأنساب الحقيمة، ومن لا اسم لهم، فإنهم يعلمون أن هذه الصفات الفاضلة

(63) عبده، الأعمال الكاملة، ج 4، في تفسير القرآن، ص 735.

(64) عبده، الأعمال الكاملة، ج 4، في تفسير القرآن، ص 585 - 586.

(65) عمارة، ص 143.

(66) عمارة، ص 144.

(67) عبده، الأعمال الكاملة، ج 1، الكتابات السياسية، ص 350.

تسوق إلى السعادة، وأن من لا قدر لهم، تعلم أسماؤهم، لخمول ذكرهم، وحجب ستارة الفقر... يعلو ذكرهم، وتتوجه الأفكار إلى معرفتهم، والقلوب إلى احترامهم، وتطلبهم المنازل الرفيعة وهم في مساكنهم الحقيمة، فيجدون ويجهدون في اكتساب ما يؤهلهم ويعدهم للحاق بمن سبقهم من الأعمال النافعة، والأوصاف الفاضلة، لينالوا من رفعة الشأن مثل ما نال السابقون»⁽⁶⁸⁾.

حاول الإمام عبده، من خلال فكره السياسي والاجتماعي، الاقتراب أكثر من هموم عصره، والتحرر من ضغط التجربة الفكرية الوسيطية، وهو ما أهله لقيادة مساعي الإصلاح من منظور إسلامي خلال القرن التاسع عشر، إذ واجه الواقعة الاجتماعية الحديثة الناجمة عن رسملة الاقتصاد والمجتمع المصري، التي تنضح بمعاني اللاعدالة وقيمها، مجردًا من «الأسلحة التراثية»، ومعولًا في المقام الأول على قدرته الاجتهادية التي برزت واضحة في منحه التفسيرى لعدد من آيات الإنفاق في سورة البقرة، ولم يتحرج في الاعتراف بهذا الأمر والإشارة إليه، على هامش فتواه الشهيرة التي تناولناها سابقًا، حين قال: «ولا يُعرف في الشرع الإسلامي إيجاب التحكيم بين العامل ورب المال، إلا أن يكون شيء لم نطلع عليه».

وتمثل أطروحته في العدالة أحد الدلائل الكبرى على نفس الرجل التحرري، وتقوم هذه الأطروحة - كما أسلفنا - على ثلاث قوائم: حق الدولة في التدخل في الاقتصاد، والتزاعات الاجتماعية حفظًا لحقوق الأطراف المتنازعة؛ الإقرار بوجود حقوق مالية عامة في أموال الأغنياء غير الزكاة، تذهب لتغطية النفقات والمصالح العامة؛ رفع القيود والموانع أمام الفقراء للارتقاء الطبقي اعتمادًا على الفضيلة.

غير أن الإمام، على الرغم من هذا النفس التحرري، بقي مشتتًا بين مقاربتين: الأولى تقليدية تدعوه إلى الرجعة، والثانية تجديدية تشده إلى المستقبل. ولم يحسم - كما يبدو من خلال أعماله - للأخذ بواحدة منهما، ولا أدل على ذلك

(68) عبده، الأعمال الكاملة، ج 1، الكتابات السياسية، ص 350-351.

من الآراء والمواقف النظرية المتباينة التي ذكرناها أعلاه. وترجع أسباب هذا التأرجح إلى التداخل والتعارض بين البنى التقليدية (المادية والثقافية) والبنى الحديثة الآخذة في التشكل والنمو على مستوى الواقع التاريخي.

إن الجهد الكبير الذي بذله الإمام عبده في مسعاه إلى تحديث مفهوم العدالة من منظور إسلامي، على أهميته وتقدميته، لم يفلح في تمكين الحركة الإصلاحية العربية من نظرية صلبة في هذا الموضوع تضاهي النظرية الاشتراكية، وبقيت أفكاره ونظراته ردودًا جزئية ومشتتة، مخبوءة في ثنايا التفسير وبعض الأحكام الفقهية والمقالات القصيرة، الشيء الذي فوت على الفاعلين السياسيين الاستفادة منها والاهتداء بها في الممارسة الإصلاحية. فالحديث عن «نظرية العدالة الاجتماعية لدى عبده» فيه قدر من التجاوز، ومن إنشاء الدارسين المتأخرين الذي اشتغلوا على متنه الفكري، ذلك أن الإمام - نفسه - لم يكن يدرك تمام الإدراك أطروحته عن العدالة، ولم يؤلف في بابها تأليفًا خاصًا ينم عن وعي شمولي (تاريخي وسياسي وسوسيو اقتصادي) بالحاجة إليها في عصره.

خاتمة

استقل العرب والمسلمون بمفهومهم الخاص للعدالة يُعديها الأفقي والعمودي، وأظهر الكثير من المؤلفات التراثية مضامين هذا المفهوم، ولا سيما مصنفات الفقه والفلسفة وعلم الكلام. غير أن هذا المفهوم سرعان ما تعرّض للانتكاسة والانقلاب إلى ضده بسبب الجمود على الرسوم والأشكال، وإهمال المعاني والحكم على صعيد الشريعة، وبسبب انتصار الموقف القدري على صعيد العقيدة، فاضطرّ العالم العربي إلى الدخول في حالة سكون وانتظار دامت قرونًا، حتى مطلع العصر الحديث الذي شهد «طغيان» الحداثة اقتصاديًا وثقافيًا، وقد نال العرب بعض هذا الطغيان سلبيًا وإيجابيًا.

أظهرت الحوادث التي شهدتها العالم العربي خلال القرن التاسع عشر تخلف المفهوم التراثي للعدالة، وحجم الضرر الواقع والمتوقع مع استمرار سيادة هذا المفهوم، الأمر الذي دفع عددًا من الأعلام ورموز الفكر العربي

إلى استئناف النظر في مفهوم العدالة، والعمل على تجديده. وكان في طليعة هؤلاء الرموز والمفكرين الإمام محمد عبده الذي خلف تراثاً علمياً غزيراً يتيح للدارس الوقوف على ملامح التجديد والاجتهاد في هذا الموضوع.

وقد انقسم عمل الإمام عبده في موضوع العدالة إلى اتجاهين: اتجاه عقدي، أعاد من خلاله الاتصال بموقف الاعتزال القاضي بعدالة الإله، والمتنصر للحرية الإنسانية والمسؤولية، وردّ في هذا السياق على دعاة الكسل والخمول والاستسلام للقدر خيره وشره، واتجاه تشريعي، عوّل فيه بالدرجة الأولى على قدرته الاجتهادية، بعدما أكد خلو الشريعة من أحكام ونصوص تهم الواقعة الاجتماعية الحديثة، وقد استند في هذا الباب إلى مقدّمات مقاصدية، كالضرر والمصلحة... إلخ، وبعض التأويلات القرآنية.

غير أن الجهد الذي بذله الإمام عبده من أجل التكيف مع النازلة الاجتماعية الجديدة، والانتصار للعدالة، بقي مشتتاً وموزعاً بين مجالات معرفية عدة، من التفسير إلى المقالة السياسية، مروراً بالعقيدة والفلسفة. لهذا، صعبت الإفادة منه بالنسبة إلى من جاء بعده، لكن نقاط الضعف الكبيرة التي عانتها أطروحة عبده عن العدالة والظاهرة للعيان، يمكن إجمالها في الآتي: اعتمادها بصورة كبيرة على الرأي والتأويل ونسبته إلى النصّ من خلال التفسير، وعدم الوضوح المنهجي في الأحكام؛ فعلى سبيل المثال عندما استُفتي في موضوع «تدخل الدولة في الاقتصاد»، لم يكن واضحاً في مرجعيته الأصولية، واعترف بهذا النقص عندما قال بخلو الشريعة من قضايا كهذه، وكان أولى بالإمام إزاء نقاط الضعف هذه، وخلال مقاربتة للمسألة الاجتماعية، الأخذ بالشرعية العقلانية، والاكتفاء بمبدأ ابن القيم الذي ينصّ على أن الله «أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه»⁽⁶⁹⁾.

(69) ابن قيم الجوزية، ص 31.

الفصل الرابع

العدالة أولاً: من وعي التغيير إلى تغيير الوعي

سعيد بن سعيد العلوي

مقدمة

رفعت حركة الانتفاض التي شهدتها الشارع العربي في العامين المنصرمين لوحة مطالب، فيها الاعتراض والرفض من جهة، والمطالبة بتحقيق رغبات جامعة من جهة أخرى؛ فالاعتراض والرفض يلويحان بقبضة يد قوية وصراخ ينبعث من الأعماق: لا للقمع، لا للفساد، لا للاقتصاد الريع، لا للاستبداد. والمطالبة مناداة بالكرامة، والمساواة في الفرص، واحترام حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية.

ربما كانت هناك فروق جزئية تختلف بين هذا البلد الغربي أو ذاك من البلدان التي عرفت الانتفاض؛ فهي في تونس غيرها في مصر، وهي في ليبيا على غير ما كانت عليه في المغرب، وهي في الحركات الخجولة في مناطق من دول الخليج العربي مغايرة لبعض الشيء للمطالبة في الجزائر - في الوقت القصير الذي حدث فيه قبل أن يجري خنقها في المهد. غير أن هذه الحركات تلتقي في مطلب واحد يوحد بينها، مطلب يصح القول فيه إنه يلخص جميع المطالب المشار إليها، إنه مطلب العدالة؛ فالعدالة في حركة الانتفاض العربي هني الشعار الذي تنصهر في جوفه المطالب كلها، فكأنه ينوب عنها جميعها في تنوعها وتعددتها، فهو مفرد ينوب عن الجمع، كما يقول النحاة العرب. ولو شئنا إذن أن نجعل لهذا الانتفاض عنوانًا قلنا إنه العدالة أولاً.

غير أنني أزعـم أن العدالة، من حيث هي هدف يكون التطلع إليه نشدًا لما كان مفتقدًا في الوجود السياسي والاجتماعي، لم تكن شعارًا موجهاً في «الربيع العربي» فحسب، بل إن البحث عن العدالة في مختلف تجلياتها كان أيضًا الخيط الناظم الذي وحد بين رجال الفكر والسياسة في العالم العربي الإسلامي

المعاصر. تساءل المفكرون العرب المعاصرون عن السبب الذي كان الغرب بموجه قوياً وكان العالم العربي - الإسلامي على العكس من ذلك ضعيفاً متخلفاً، فكان الجواب أن السر يكمن في تحقق العدالة «هناك» وغيابها «هنا»؛ فتحقق العدالة في الغرب، في مقابل هيمنة الاستبداد في العالم العربي هو ما يفسر عند أولئك المفكرين (مع اختلاف الرؤى التي يصدرون عنها) حال «التقدم» التي يوجد فيها الغرب، في مقابل واقع «التأخر» الذي يضطرب فيه العرب.

نقول إذا إن نظراً جديداً في فكر النهضة يحملنا على إقرار أن الإشكالية التي حكمت الفكر العربي الإسلامي في الفترة التي نتواضع على نعتها بالنهضة هي إشكالية العدالة المفتقدة. ثم إن جملة الأسباب الثقافية والاجتماعية والسياسية تقضي بأن الفكر العربي المعاصر لا يزال محكوماً بالإشكالية ذاتها. تتباين النظرة بين المرحلة السابقة لاستعمار البلاد العربية في جميع أشكاله، والمرحلة التي شهدت استعادة تلك البلاد استقلالها وعرفت بناء دولة الاستقلال أو بناء الدولة الوطنية، ولكن المطلب ظلّ واحداً والتشوف إلى ما بقي مفتقداً مع انتهاء عهد الاستعمار ظل قائماً؛ بل لعل الشعور بالظلم وغياب العدالة أصبح أعمق وأكثر حدة. فهل في الإمكان أن نقول إن حركة «الربيع العربي» تعاود ربط الاتصال بفكر النهضة العربية؟ وهل في وسعنا أن نرى في هذه الحركة جراثيم نهضة جديدة تشي بمقدم «النهضة العربية الثانية»؟

سؤالان لا تدعي هذه الورقة تقديم الجواب الشافي عنهما، بل إنها تتطلع فقط إلى المساهمة في ذلك، في محاولة لإلقاء أضواء كاشفة تستمد قبسها من هذه الحركة التي لا تزال تعتمل في الشوارع وفي النفوس، وتحمل على طرح العديد من الأسئلة والقيام بالمراجعة وإعادة التفكير.

أولاً: الانتفاض والعدالة والربيع

لا شك في أن أكثر النعوت شاعرية في أحاديث الصحافة العربية والدولية عن الحركة الشبابية التي اجتاحت العالم العربي في العامين الماضيين هو نعت «الربيع العربي». ربما وجب الاعتراف بأن هذا النعت فرض نفسه على الكتابة

الجامعية كذلك، ما دامت نصوص ومؤلفات فردية وجماعية في العالم العربي وخارجه، قد تعودت على استعماله. غير أنني من الذين يبدون تحفظاً على ذلك ويفضلون الحديث، بالأحرى، عن الانتفاض العربي. تحدث البعض في بداية الانتفاض عن «زلزال سياسي» ضرب مناطق من الخارطة العربية، كناية عن القوة المدمرة وغير المتوقعة. وفضل البعض أن يبدي دهشته لما وقع بتعبير «التسونامي السياسي»، في حين أن البعض الآخر لم يجد وصفاً لما يقع أفضل من لفظ «الإنفلونزا السياسية التي تضرب العرب». والسمة الأساسية في الإنفلونزا هي أنها، في الأغلب الأعم، مجهولة المصدر، كما أنها لا تستجيب لدواءٍ من الأدوية بل هي تتفاعل سلبيًا وإيجابيًا، مع القدرات الذاتية للجسم على المقاومة ومجاوزة الحالة المرضية. ومن هذه الناحية بالذات، تبدو المقارنة وجيهة: فهذه الانتفاضات التي لا يزال العالم العربي يشهدها هي أشبه شيء بالمرأة الحامل التي لا أحد يعلم نهاية حملها، وهي اختبار للجسم السياسي العربي ولقدرته على المقاومة، مع إضافة بسيطة مفادها أن هذا النوع من الإنفلونزا لا يُعرف له لقاح مضاد بل ولا أمل في الوصول إلى اختراع المصل المضاد، وبالتالي فالخطر الداهم موجود دومًا ولا سبيل إلى إبعاده.

الحق أن نعت الربيع لا يحمل، في الحالة العربية، ما للربيع من إحياءات إلا ما كان من الحضور القوي لفئة الشباب العربي في حركات الانتفاض في مختلف البلاد العربية التي أسلفنا الإشارة إليها. غير أن الحضور الشبابي في الوطن العربي معطى إحصائي أولًا، فالشبيبة في هذا الوطن لا تقل من الناحية العددية عن الستين في المئة. ولعل من المفيد أن نعلم كذلك أن نعت الربيع، مقترنًا بالثورة أو التمرد على الأقل، ظهر أول ما ظهر في بلدان المعسكر الشيوعي القديم التي أعلنت الرغبة في إطاحة النموذج الماركسي - اللينيني (بعض جمهوريات الاتحاد السوفياتي سابقًا؛ وبلغاريا وبولونيا وتشيكوسلوفاكيا القديمة...). وانتشر النعت أيضًا في البلدان التي عاشت التجارب الفاشية ردحًا من الزمان (البرتغال وإسبانيا واليونان وبعض دول أميركا اللاتينية). فالربيع في البلاد المذكورة أتى بعد شتاء طويل كساه الصقيع وغلفه الضباب الكثيف الذي يحجب الرؤية كلية، ولفته أسوار عالية من الأوهام الأيديولوجية. وفي العالم العربي، في مناطق منه على

الأقل، ما يشبه ذلك، غير أن الاختلاف بين دول العالم العربي وما أشرنا إليه من دول هو اختلاف في الطبيعة لا في الدرجة كما يقول الفلاسفة. فالشأن في أغلب الدول غير العربية التي سبقت الإشارة إليها مختلف عن العالم العربي؛ إذ قامت الأنظمة الشمولية في الأولى في عقب ثورات وقودها الأيديولوجيا الماركسية في الغالب الأعم من الأحوال، أما في العالم العربي فإن الدول التي انتفض شبابها في وجهها قامت أنظمتها بعد استعادتها استقلالها. إنها أنظمة سياسية أعقت الحكم الاستعماري مباشرة، فهي من حيث المبدأ دول الاستقلال، غير أنها أصبحت - كما سنرى في القسم الموالي - دولاً للاستبداد.

هناك وجه آخر يجعل المماثلة متعذرة بين الانتفاض العربي والثورات التي أطاحت الأنظمة الشيوعية والعسكرية في البلدان غير العربية، من البلاد التي ألمحنا إليها، وهو الأخذ بالمنظومة الليبرالية في الدول الأخيرة، والمناداة بوجوب الأخذ بنظام اقتصاد السوق وسلوك الطريق الرأسمالية، مع مراعاة الوضوح التام في ذلك، بينما في دول الانتفاض العربي عفوية في النظرية (بل ربما وجب الكلام على غياب كلي للنظرية). وحيث كان الشأن في الدول غير العربية متصلًا بالتنظيم السياسي القوي والعميق وبوجود أحزاب قوية شديدة الالتحام بالعمل السياسي وبالجماهير، أحزاب تمتح من تقاليد سياسية عميقة وسابقة للمرحلة الشيوعية أو الهيمنة العسكرية، كانت الحال غير ذلك في العالم العربي جملة. فأكثر الأحزاب السياسية في دول الانتفاض العربي تنظيمًا وادعاءً للقدر على تأطير الوعي العربي وقيادة القوى الحية في البلاد (وتلك هي الحال في كل من المغرب ومصر على الأقل)، أبانت عن ضعف شديد وعن مفاجأة كبرى بما يقع. وعن اندهاش تام من السرعة التي جرى بها ذلك على وجه الخصوص.

صحيح أن البعض من تلك الأحزاب استطاع أن يقوم باحتواء جزئي للحركة أو بتأييدها ومباركة فعلها، غير أن حركة الانتفاض العربي - في الواقع - تتسم بالعفوية النظرية، وبغياب القيادة القوية والزعامة الكاريزمية، لأن الفعل فيها كان يُختصر في شعارين: أولهما، «إرحل»، من حيث هي رفض

واعترض، وثانيهما، «العدالة» في شموليتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل إنها انتقلت بسرعة مذهلة من المطالبة اجتماعيًا إلى المطالبة سياسيًا.

تكتسي حركة الانتفاض العربي سمة العفوية من اجتماع عاملين نفق عند كل منهما وقفة قصيرة.

يتمثل العامل الأول في أنها كانت خلوة من التوجه الأيديولوجي، فكان ذلك - كما سنرى - مصدر قوة وضعف معاً⁽¹⁾. طرح الباحث في مقالة له السؤال التالي: ما هي الأيديولوجيات التي يمكن القول عنها إن ميدان التحرير قد أعلن موتها؟ والقصد بالسؤال هو التنبيه إلى الأيديولوجيات التي غابت عن الميدان كلية أو في ما كان أساساً فيها، فتبين أن الأمر يتعلق بأيديولوجيا القومية العربية من جهة أولى، والأيديولوجيا الماركسية - اللينينية من جهة ثانية، ثم في نواح أساسية من دون أن تغيب كلية، بالأيديولوجيات السلفية الجهادية أو تلك التي يقرب منها هذا النعت. لم يكن لشعارات الوحدة العربية وجود في ميدان التحرير، ولا رفض للتجزئة، بل لم يكن هناك على الإطلاق ذكر لـ «الأمة العربية» وما اتصل بالقاموس القومي العربي. بيد أن حضور العروبة كان حضوراً قوياً فاعلاً، وبالتالي، فهناك عروبة وليست هناك قومية عربية، وأحسب أن هذا أحد الدروس الكبرى التي يتعين استخلاصها من حركة الانتفاض العربي.

لم ترتفع في الميدان (ولا في الشوارع العربية التي شهدت تجليات للحركة) شعارات تدين الإمبريالية العالمية، وأخرى تمجد الطبقة البروليتارية، وثالثة تدين البرجوازية والفكر البرجوازي، ولا غيرها تنبّه إلى أنماط الصراع الطبقي، بل كانت هناك شعارات تطالب بالعدالة الاجتماعية، وأخرى تطالب بإلغاء اقتصاد الريع، وثالثة تدين الفساد. ولم ترتفع كذلك في الميدان (ولا في غيره من الشوارع العربية) أصوات تهتف «الإسلام هو الحل»، أو تنادي بوجوب «تطبيق الشريعة»، وما في هذا المعنى. غير أن الإسلام كان حاضراً من خلال

(1) لتوضيح هذه الفكرة انظر مقالة في جريدة الشرق الأوسط ضمن مقالات واكبت ما يجري في الساحة العربية عموماً وفي ميدان التحرير في القاهرة خصوصاً، نشرها الباحث في جريدة الشرق الأوسط تباعاً، منذ 2011/2/3.

الصلوات الجامعة وصلاة الجمعة. وبالتالي، يمكن القول إن هناك إسلامًا متغلغلًا في الكيان العربي دينيًا وثقافيًا معًا (والحديث هنا عن الأيام الحاسمة التي سبقت نزول الإخوان المسلمين إلى الميدان. أما بالنسبة إلى الحركات الإسلامية في كلٍّ من تونس والمغرب، فهناك حديث آخر، وهو ليس واحدًا بالنسبة إلى حركة الانتفاض في كلا البلدين)، وليس هناك في عمق الوجدان العربي حضور ولا تفاعل مع أطروحات الإسلام السياسي.

أما «غياب الأيديولوجيا» (وربما وجب الحديث بالأحرى عن الأيديولوجيا المهيمنة)، فكان مصدر قوة في حركة الانتفاض العربي؛ إذ إن ذلك الغياب استطاع أن يوحد الأصوات، ومن ثم استطاع مطلب العدالة (وهو المطلب الذي كان الاجتماع حوله) أن يوحد بينها. لنقل إن ذلك الغياب خلق المناخ الضروري الذي كانت الحركة تتنفس فيه وتقوى، إذ أصبح شعار «العدالة أولاً» مفردًا ينوب عن الجمع، كما قلنا في القسم التمهيدي لهذه الورقة. في الوقت ذاته، كان الغياب مصدر ضعف، وهو ما يجعل الحركة في حال من التخبط والتردد وعرضة لخطر الاستيلاء عليها أو تهريبها لمصلحة الجهة التي تمتلك القدر الهائل من التنظيم والقدرة على المناورة - وليس فقط لأنها تحظى بتأييد قوة (أو قوى أجنبية)، أو لوجود صفقة ما غامضة.

يكمن العامل الثاني الذي يشي بوجود العفوية في حركة الانتفاض العربي في أن «نظرية المؤامرة» أبانت عن حدودها وتهافتها؛ إذ إن التحليلات السياسية الجادة أظهرت قوة المفاجأة عند القوة الأجنبية المقصود الإشارة إليها من جهة، ومن جهة ثانية، ظهر فساد الفكرة التي ظلت تعمل في الوعي العربي زمنًا غير قصير، حتى غدت نوعًا من العقيدة عند العديد من الدارسين العرب وغيرهم. والفكرة الخاطئة هي التي تقضي بأن العرب استثناء في التاريخ، وأن عقدًا وثنيًا يربطهم برفض الديمقراطية ويحملهم على قبول نقيضها⁽²⁾. أما العقيدة

(2) ذلك ما ذهب إليه أستاذ العلوم السياسية في المعهد الفرنسي للعلوم السياسية في باريس

Jean-Pierre Filiu, *La Révolution Arabe: dix leçons sur le soulèvement démocratique* (Paris: Fayard, 2011), pp. 13-29.

المتفشية، بل الأيديولوجيا التي صادفت قبول العديد من المثقفين العرب واستحسانهم قبل غيرهم، فهي تلك التي تقضي بأن الاستبداد هو في نهاية المطاف سمة من سمات الشخصية العربية، إذ إن له جذورًا ثقافية عميقة⁽³⁾.

في الحقيقة، أفلحت حركة الانتفاض العربي في البرهنة على خطأ فكرتين تعمل كل منهما على شل الفكر العربي وجفل الفعل والعمل من أجل التغيير يحاطان بسياج سميك من الأوهام؛ الفكرة الأولى هي فكرة «المؤامرة» أو اليد الأجنبية التي لا يملك المرء معها من الأمر شيئًا، وإنما هي جبرية لا انفكاكَ منها. والثانية هي تلك الجبرية الأخرى التي تقضي بالحكم على الحالة العربية بأنها حالة تستعصي على الديمقراطية، إذ إن قبول الاستبداد هو أحد المكونات الأساسية في الشخصية العربية. وبهذا المعنى، يصح القول عن حركة الانتفاض العربي إنها حركة تحرير؛ حركة يمكن التقريب بينها وبين حركة المطالبة بالاستقلال الوطني التي استطاعت أن تكون عاملاً إيجابيًا في الفعل العربي المعاصر. فهل يصح القول فيها كذلك إنها وارث شرعي لفكر النهضة العربية وترجمة له على الصعيد العملي، من حيث ما تقوم به من التنبيه على خطر الاستبداد فتجعل من رفضه شعارها الأسمى، إذ تنادي بالعدالة أولاً؟

ثانيًا: العدالة والنهضة العربية

لا يتسع المجال للقول في الفكر العربي في عصر النهضة ولا للقول في عصر النهضة ذاته؛ فقد توسعنا في القولين بعض التوسع في دراسات لنا⁽⁴⁾. غير أننا نقول بعبارات موجزة نمهد بها لما نحن في هذا الجزء بصدد من حديث عن الفكر العربي في عصر النهضة من حيث إن الإشكالات المحوري فيه هو قضية العدالة الحاضرة «هناك» (أي في الغرب الأوروبي) والغائبة «هنا» (أي

(3) سعيد بنسعيد العلوي، الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر (بيروت: جداول، 2012)، ص 159 وما بعدها.

(4) سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، بحوث ودراسات؛ 12 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995)، ص 18 وما بعدها.

في البلاد العربية الإسلامية): إن عصر النهضة قد مر بمرحلتين؛ المرحلة الأولى هي تلك التي تمثلها الرحلة العربية صوب أوروبا، وهي على وجه الخصوص الفترة التي تمتد بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. أما المرحلة الثانية، فترجع إلى بداية العشرية الأولى إجمالاً، بمعنى أن الرحلة الأوروبية وتدوينها استمر بعد ذلك. نحن إذاً - من جهة - أمام نصوص للرحلة في غاية الأهمية بالنسبة إلى موضوعنا، كتبها أصحابها في عشرينيات القرن الماضي؛ ونحن - من جهة أخرى - أمام نصوص تنويرية شديدة الأهمية ترجع إلى ثمانينيات القرن التاسع عشر، فالعبرة عندنا بغلبة نوعية النصوص في فترة من الفترات، وإنه يتعذر على مؤرخ الفكر أن يقطع في تاريخ الأفكار وتطورها بتواريخ دقيقة ونهائية..

تتطلب منا طبيعة المقاربة التي نحن بصدها وقفة قصيرة عند كلتا المرحلتين.

يُعدّ الرحالة العرب المعاصرون - وقد كانت أوروبا وجهتهم الأساسية، ومن ثم فنحن نتحدث عن الرحلة «الأوروبية»⁽⁵⁾ - الرواد الأوائل لفكر النهضة العربية. ويرجع ذلك إلى سبب واضح وإلى سبب آخر أقل وضوحاً. أما السبب الأول، فهو أن الرحلة الأوروبية كانت تعبيراً عن الصدمة الحضارية الكبرى عند المفكر العربي؛ إنها الصدمة الفعلية التي مكنته من مشاهدة البون الهائل بين ما هو عليه الغرب الأوروبي من قوة وتقدم وما كان عليه العرب والمسلمون من تأخر، وهو تأخر مزدوج: تأخر عن ركب الإنسانية، ممثلة في الغرب الأوروبي، وقد مضت بعيداً في التقدم المادي والفكري؛ وتأخر عن الإسلام مقارنةً بالصورة المشرقة التي كان الوعي الإسلامي يرسمها للعصر «الذهبي». ومن خلال تبيين هذه الفروق، سيكون طرح السؤال النهضوي فعلاً: لماذا تقدّم الغرب وتأخر العرب والمسلمون عامة (عرب وغير عرب)؟ فالرحالة أبدوا دهشتهم تجاه هذا التباين، وأغلبهم التمس لذلك الأسباب،

(5) العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة، ص 11 وما بعدها.

ويظل الشيخ رفاعه رافع الطهطاوي الأول الذي طرح السؤال، وكانت رحلته الباريسية خلال الأعوام الأربعة التي استغرقتها البعثة الطلابية التي كان عضواً فيها (1830-1834) مناسبة لتدوين ملاحظات ثاقبة وطرح أسئلة مقارنة غاية في الأهمية. ثم توالى الرحلات بعد ذلك من تونس والمغرب وبلاد الشام، وكانت دوافع الرحلة صوب أوروبا مختلفة، كما أن مُددها كانت متفاوتة (بين شهرين أو نحو ذلك وعام أو أكثر قليلاً). وليس من شأننا هنا، بطبيعة الحال، الخوض في الجزئيات والتفصيلات، ولا النظر في الفروق الموجودة بين الرحالة المغاربة والمصريين وغيرهم، غير أننا نجمع القول ونوجزه في الفقرة الموالية.

نقول في البدء كلمة يسيرة في السبب الثاني، أو ما نراه من الأسباب غير واضح، بمعنى أن الانتباه إليه قليل. إن الرحلة إنباء عن الرحالة أكثر مما هي إخبار عن البلد موضوع الرحلة، ذلك أن الرحالة ينتقل في البلاد التي يزور وهو يحمل زاداً ثقافياً معرفياً ومخزوناً وجدائياً، هما بالنسبة إليه بمنزلة المنظار الذي يرى العالم من خلاله. وبعبارة أخرى، فإن ما يثير انتباهه هو ما كان «غريباً عجيباً»، أي غير مألوف. أما ما كان مألوفاً لديه، فهو موجود في بؤرة الشعور، فلا يسترعي الانتباه. يمكن القول إذاً إن المشاهدة، إذ تكون حضوراً للغريب والعجيب (وبالتالي لغير المألوف)، تصدم الوعي وتحمله على الانتباه والمقارنة بين ما كان مألوفاً لديه، فهو يجيزه، وما كان غير ذلك فهو يرفضه، أو على الأقل، يتساءل عنه. وبالقدر الذي يكون فيه الرحالة منشغلاً بالبلد الذي ينتمي إليه ويأسى لحاله، تكثر أسئلته وتنوع المقارنات التي يقوم بها. والرحالة العرب المعاصرون جميعهم من الذين كانوا يحملون من البلد الذي ينتمون إليه هموماً كثيرة، فهم قد «اكتشفوا» أوروبا من خلال جيشها الغازي أو المحتل (حملة نابليون على مصر، هزيمة إيسلي عام 1844 بالنسبة إلى المغرب...)، أما في الرحلة فالأمر يتعلق بالرؤية «رأي العين».

في مدونات الرحالة العرب إلى أوروبا ملاحظات تتعلق بالاكشافات العلمية والمنجزات التكنولوجية، ولا يملك الرحالة بصدها أن يخفي الدهشة

والإعجاب، وهي عنده من أسباب التقدم الذي يتوق إليه ويتمنى أن يراه في بلده. وفي نصوص الرحلة الأوروبية ذكر لما يراه الرحالة مقبولاً يتعين الأخذ به أو الاقتباس منه، وما يراه من العادات الاجتماعية قبيحاً ينبغي اجتنابه والتمسك في المقابل بعادات البلد الذي قدم منه. غير أن ما يعيننا، ما يتصل بما نحن بصدده من نظر في السؤال النهضوي، كما قلنا سابقاً، وهو ما يتعلق أساساً بقضية العدالة القائمة «هناك» والغائبة «هنا». وإذا لا يتسع المجال لبسط كافٍ للفكرة التي أودَّ إيصالها، فإنني أكتفي بإشراك القارئ في التمعن في النصين القصيرين التاليين؛ فالنص الأول للشيخ رفاعة الطهطاوي الذي كان - كما ألمحنا إلى ذلك - شاهداً على حوادث عام 1830 التي تزامنت مع إقامته في باريس إماماً للبعثة الطالبية المصرية، فكان على اطلاع على ما كان يجري في الساحة من حوادث، متابعاً ما تنشره الصحف اليومية (وذلك يدخل في باب «الغريب والعجيب»)، ويقول فيه «فلما كانت سنة 1830، وإذا بالملك قد أظهر عدة أوامر، منها النهي عن أن يُظهر الإنسان رأيه وأن يكتبه وأن يطبعه بشروط معينة، خصوصاً للكازيطات اليومية، فإنه لا بدَّ في طبعها من أن يُطلع عليها من طرف الدولة (...) فصنع وحده ما لا يُتَقَدَّ إلا إذا كان صنعه ما غيره (...) فظهر بعض كازيطات الحرية أمر بعصيان الملك والخروج عن طاعته ومعددة لمساوئه وفُرِّقت على الناس من غير مقابل»⁽⁶⁾. والقصد عند الطهطاوي أن الاستبداد بالرأي وتنكُّب سبيل العدالة بالتالي قد بدر من الملك، فكان سبباً للثورة عليه.

يضيف الرحالة المغربي محمد الصفار الذي زار فرنسا بعد مضي أربعة عشر عاماً على التاريخ المذكور، وبعبارة وجيزة، معقّباً على ما كتبه الطهطاوي، فيقول: «وإن جار سلطانهم، فضلاً عن كبير من كبرائهم، أو خرج عن القانون في أمر ما، يكتبونه في الكازيطة ويقولون إنه ظالم وليس على الحق»⁽⁷⁾. أما

(6) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، نشرة محمد محمود فهمي حجازي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، ص 348-349.
(7) العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة، ص 64.

النص الثاني، فأقتبسُه من الرحلة التي دوّنها الرحالة المغربي الصفار، إذ يقول: «أمر لنا السلطان بسرد العساكر واستدعانا للفرجة فيها مبالغة في إكرامنا والاعتناء بنا ظاهراً، لأنه لا يفعل ذلك إلّا لمن هو عنده في حظوة، وزيادة في تبيكتنا والتنكيث علينا باطنًا (...) مضوا (يقصد بعد انتهاء الاستعراض) وتركوا قلوبنا تشتعل ناراً لما رأينا من قوتهم وضبطهم وحزمهم وحسن ترتيبهم ووضعهم كل شيء في محله»⁽⁸⁾. ولحسن الترتيب ووضع الشيء في الموضع الذي جُعل له نعت معلوم في الوعي الإسلامي، هو العدل، وهو المعنى الذي تفيدُه العبارة اليونانية ويقصده أرسطو في حديثه عن الوسط العادل. وقريباً من هذا المعنى، كتب رحالة مغربي آخر زار أوروبا في ستينيات القرن التاسع عشر، قائلاً: «ويدركون المراتب عندهم بالمزايا: فمن ظهرت له مزية وهو عسكري استحق بها أن يكون مقدماً، وإن كان مقدماً استحق أن يكون قائد مائة (...) ولا ترى أحداً منهم يدرك التقدم بغير المزية. ولا يخطر في خاطر أحد من الرؤساء أن يقدم أحداً في العسكر لكونه صديقه أو قريبه»⁽⁹⁾. ومعنى ربط الترقية (أو التقدم، كما يقول الرحالة المغربي) بالمزية، أي الاستحقاق كما نقول في عبارتنا اليوم - هو تحقيق العدالة.

يمكن القول إذاً بصورة إجمالية، إن نوال التقدم والرفعة في عين الرحالة العربي إلى أوروبا في القرن التاسع عشر يرتبط بشرط تحقق العدل في الأحكام والعدالة في الحياة الاجتماعية بين المواطنين ارتباط علة بمعلول؛ فقد كان رحالتنا يقرأ في أوروبا ما كان يفتقده في عالمه العربي، من دون أن يصريح بذلك على النحو الذي تحمله دلالة كلماته.

القصد عندنا بالكتابات التنويرية النصوص التي كتبها المفكرون العرب المسلمون خاصة. كان «الإصلاح»، في القرن التاسع عشر، شعاراً رفعه المصلحون المسلمون؛ فباسم الإصلاح كانوا يخططون لبرامج العمل. وبداعي الإصلاح، وهذا بيت القصيد عندنا، كانوا يحبذون اقتباس ما عند الغرب من

(8) العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة.

(9) العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة، ص 62.

نظم سياسية من حيث إنها تعمل على تحقيق العدالة، ذلك الغائب الذي يشرح أسباب تأخر المسلمين وإليه يرجع تقدّم الغرب الأوروبي. ونجد كذلك من مفكري الإسلام في القرن التاسع عشر إجماعاً على انتقاد نظم الحكم القائمة في البلاد الإسلامية - والعالم العربي في جملتها بطبيعة الأمر. وغني عن البيان أن الاسم الأول الذي يستوقفنا في هذا الصدد هو المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي في كتابه الشهير طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، والتفسير الأول العام الذي يقدمه المفكر المسلم لسبب التأخر الذي أصبح عليه المسلمون، في مقابل التقدم الذي يوجد عليه الغرب «هو تحوّل نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية (أي ديمقراطية) تماماً فصارت بعد الراشدين، بسبب تمادي المحاربات الداخلية، ملكية مُقيدة بقواعد الشرع الأساسية ثم صارت أشبه بالمطلقة»⁽¹⁰⁾. وطبقاً لما يرى صاحب طبائع الاستبداد أنه معيار العقل، يقول عن الاستبداد إنه «تصرّف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعه»⁽¹¹⁾. معنى تصرّف المستبد عند الكواكبي إذاً هو نفي حق الجماعة في إبداء الرأي ورفض مبدأ التمثيل، وهو يربط سلوك المستبد بالجهل من جهة أولى وبالخنوع والاستكانة من جهة ثانية.

قبول الاستبداد أول درب الانحطاط، بل إنه سبب فقدان الأمة استقلالها ووقوعها فريسة بين يدي المستعمر، «فإذا لم تحسن أمة سياسة نفسها أدلها الله لأمة أخرى تحكمها، كما تفعل الشرائع بإقامة القيم على القاصر أو السفیه (...) وهكذا لا يظلم ربك أحداً». والاستبداد ليس قدرًا مقدراً على أهل الإسلام، بل إن في الإمكان رفعه، بيد أن برنامجاً كاملاً ومنسجماً ينبغي لذلك. والمفكر الإصلاحى يجعل لذلك البرنامج مبادئ ثلاثة يقوم عليها: المبدأ الأول، المؤسّس للمبدئين الآخرين، قاعدة تقضى أن «الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية». والمبدأ

(10) عبد الرحمن أحمد الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط 3 (بيروت؛ القاهرة:

دار الشروق، 2007)، ص 23.

(11) الكواكبي، ص 47.

الثاني قاعدة أخلاقية كونية مفادها أن «الاستبداد لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم باللين والتدرج». والمبدأ الثالث يقضي بوجود «تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد»⁽¹²⁾.

نعلم أن البرنامج الإصلاحي للشيخ محمد عبده - أحد الرموز الكبرى للفكر الإصلاحي العربي الإسلامي المعاصر - يتضمن أولاً وأساساً التجديد الديني الذي يفيد الإصلاح في نهاية المطاف، والغاية منه الرجوع بالإسلام إلى الحال الأولى التي كان عليها، حال النقاء الأصلي كما يحدده الإصلاحيون المسلمون ويجمعون عليه. والسبيل إلى الإصلاح الحق عند الشيخ المصري هو العمل على إحداث إصلاحات في النظم والمؤسسات التعليمية وهذا من جانب أول، والقيام بمراجعات انتقادية شاملة للعادات الاجتماعية السائدة التي تبعد بالمسلمين عن «المحنة البيضاء» من جانب ثانٍ، ولكننا نعلم كذلك أن الإصلاح السياسي، بتوسط إصلاح المؤسسة السياسية الأولى، يظل مكوناً أساساً من مكونات البرنامج الإصلاحي عند الشيخ محمد عبده. ذلك أن الإصلاح على الحقيقة لا يتأتى إلا بالإصلاح الشامل للمؤسسة السياسية، وتلك هي الإفادات التي نخرج منها من القراءة الفاحصة لمجمل ردود محمد عبده على فرح أنطون التي يضمها كتاب الإسلام والنصرانية في معركة العلم والمدنية⁽¹³⁾.

يمكن القول إن ما توسع فيه صاحب كتاب طبائع الاستبداد يظل حاضراً بقوة، وإن كان مجملاً، عند معاصره وزميله في المدرسة الواحدة الشيخ محمد عبده - وذلك دليل على محورية القضية السياسية في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، ومدار المسألة السياسية - كما قد حاولنا تبين ذلك - هو الشوف إلى العدالة مطلباً وسبيلاً إلى تحقيق النقلة التي يكون بموجبها الانتقال من حال التأخر (كما كان الحديث عنه في الفكر العربي في عصر النهضة)

(12) الكواكبي، ص 19.

(13) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة: مطبعة مجلة المنار،

[1932])، ص 60.

إلى حال التقدم، الحال التي جعلتهم «أقوياء» هناك وجعلتنا «ضعفاء» هنا، في العالم العربي، كما في عبارة سلامة موسى.

ثالثاً: دولة الاستقلال دولة الاستبداد

في اليوم الذي أقدم فيه محمد بوعزيزي على إيقاد النار في جسمه، في تلك المدينة المنسية من الجنوب التونسي، كان بضعة وخمسون عاماً قد مضى على استعادة تونس استقلالها، وكان الشأن كذلك بالنسبة إلى دول أفريقيا الشمالية ومعظم الدول العربية. بعبارة أخرى، يجوز القول إن الأطفال الذين وُلدوا في العالم العربي في عهد الحرية المستعادة قد أصبحوا كهولاً، أبناءهم هم الشباب الذين خرجوا في التظاهرات العارمة التي أشعلت حركة الانتفاض العربي. كان الأجداد، في أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته، يهتفون للحرية ويطالبون الاستعمار بالرحيل ويحلمون بتشييد الدولة الوطنية، دولة الحرية والحداثة والعدالة الاجتماعية، وها هم الأحفاد يطالبون بالحكام الوطنيين بالرحيل وينددون بالفساد والاستبداد والظلم وغياب العدالة بكل أصنافها، غياباً كلياً. هي إذاً حصيلة سيئة ومؤلمة في الوقت نفسه، وخيبة أمل عميقة ينتهي إليها المواطن العربي بعد مضي أكثر من نصف قرن على قيام دولة الحرية والاستقلال.

يتجلى سوء الحصيلة في مظاهر بادية للعيان وفي مرارة تستشعرها البيوت جميعها، إلا ما كان من استثناءات قليلة بل ربما نادرة في بعض الأحوال. فالتعليم الذي كان أمل المواطنين، غداة الاستقلال، في إحداث نقلة اجتماعية، كفّ عن أن يكون «مصعداً اجتماعياً» (كما يقول علماء الاجتماع)، ينقل المواطن من حالة دنيا إلى مرتبة أعلى تحقق الكرامة بما يوفره التكوين من فرص العمل والارتقاء في مدارج السلم الاجتماعي، وأصبح بعيداً أشد ما يكون البعد عن ذلك؛ فمستوى التعليم إجمالاً عرف نزولاً لا يكاد يتوقف، إذ إن المستوى المعرفي للتلميذ في الصف العاشر مثلاً أصبح دون ما كان عليه تلميذ الصف الخامس قبل ثلاثة أو أربعة عقود، والجامعة التي تُعدّ في أغلب

الدول العربية من الإنجازات الكبرى في عهد الاستقلال المسترجع، أصبحت في واقع الأمر مجالاً كبيراً لتخريج العاطلين من العمل (أو «الحيطيين» - أي الذين يستندون بظهورهم إلى الحائط طوال النهار - كناية عن الفراغ التام - كما يقول الإخوة الجزائريون)، فلست تُعَدُّ وجود خريج جامعي عاطل من العمل في أسرة من الأسر العربية. والمثير للغضب حقاً هو أن الإحصاءات التي تتعلق بالبطالة، في أغلب الدول العربية، تُظهر أن النسبة ترتفع ارتفاعاً فاحشاً في أوساط خريجي الجامعة، وتنزل نزولاً كبيراً عند العاطلين من ذوي المستويات التعليمية المتدنية، بل وعند من كانوا خلواً من كل تأهيل مدرسي، فضلاً عن المستوى العلمي الضعيف والإمكانات المتوافرة في التكوين والإعداد. والفساد واقع قائم، يتجلى في أكثر مظاهر الفساد سوءاً: انتشار الرشوة، فهي تكاد في عموم انتشارها تبلغ البنية القوية الأسس. وضعف السلطة القضائية وخضوعها في أحوال عديدة للسلطة التنفيذية خضوعاً تاماً يغدو معه استقلالها وهماً، ودواليها مفككة وحركيتها بطيئة ثقيلة معاً. والإدارة، في عجزها الشديد عن الاستجابة للرغبات الأولية والبسيطة للمواطنين وفي تفشي الرشوة في أغلبها، تعمق الشعور بالإحباط. وانتشار اقتصاد الريع والإفادة من الزبونية والمحسوبية يضرب الاقتصاد الوطني في العمق، فهو يحول دون السير الطبيعي للتجارة وعجلة المال والاقتصاد، ويساهم في الارتفاع المتنامي للمديونية الخارجية، فضلاً عن الشعور العام بالظلم الذي يحدثه في النفوس.

أما حقوق الإنسان، فحالتها تعكس هذا الواقع، ومنظمات حقوق الإنسان في الوطن العربي هي بين رصد للخروقات العديدة التي تصيب تلك الحقوق بكيفية متصلة وتعرض للقمع والمضايقة. وليس المجتمع السياسي أفضل حالاً، ولا تبعث الصورة، عموماً، على الاستبشار أو إذكاء الأمل في النفوس: فهي أيضاً بين تزوير تقابل به في نتائج الانتخابات (إن وجدت)، وانعدام واضح للديمقراطية داخل بناها، فكان قادة الأحزاب والمقدمين فيها يعيدون إنتاج الصورة التي يقومون بانتقادها (الزبونية، التزوير، توريث السلطة، فساد التدبير...). قد تطول لائحة تعداد مظاهر الفساد وأصناف الظلم وانسداد الأفق، غير أنها تفضي في الأحوال كلها إلى الحصيصة الواحدة: خيبة الأمل في دولة

الاستقلال. الحق أن السوء أبلغ من ذلك؛ إذ إن أنماط الممارسات التي سارت عليها الدولة العربية في المرحلة التي أعقبت استعادة الاستقلال تحمل على القول إن دولة الاستقلال قد انكشفت، في الواقع المعيش، عن دولة يحق القول عنها إنها دولة الاستبداد.

لماذا كانت هذه الدولة كذلك؟ وكيف وصل بها السوء إلى درجة اندفعت فيها فئة الشباب في حركة الانتفاض التي نتحدث عنها إلى رفع شعار: «إرحل»؟

كانت الدول العربية ليلة الاستعمار تصارع الخروج من عصر الانحطاط الذي ظلت عليه أزمنة متفاوتة، وكانت بعض تلك الدول بصدد إدخال بعض الإصلاحات على النظم المالية والإدارية للدولة وبصدد مراجعة خجولة للتعليم مقررات ومناهج، في حين أن أغلبية الدول الأخرى (ما كان منها كيانات قديمة عريقة، وما استحدثت بعد عمليات التجزئة الاستعمارية تارة وبموجب اختيارات غداة انتهاء عهود الانتداب أو الحماية أو الاستعمار المباشر تارة أخرى) كانت قبيل الاستعمار غارقة في بنى العصور الوسطى ونظمها. وفي الجملة، يصح القول إن حلول الاستعمار بالبلاد العربية أحدث في البنى الاقتصادية والسياسية شرخاً عميقاً وسرّع صيرورة التحديث لدواع استعمارية صرف، في حين أن النظم الاجتماعية ظلت في الغالب على ما كانت عليه في العهود الغابرة، بمعنى أن مسار التغيير سيصيب هذه البنى نتيجة ما حصل من خلخلة مفاجئة في النظم المالية والسياسية. وبالتالي، فإن بداية الدخول في الأزمنة الحديثة كانت بداية عنيفة من جهة، ولم يجز الإعداد لها من جهة أخرى، وكانت مرتبطة بالاستعمار من جهة ثالثة. وبهذا المعنى يجب الاعتراف بأن الاستعمار لم يكن سلباً مطلقاً، بل كان سلباً يحمل الإيجاب في جوفه من حيث إن سيرورة التحديث قد ارتبطت به.

حلول الاستعمار كان بدايةً للدولة الحديثة في الوطن العربي، فقد قام الاستعمار، رغمًا عنه، بعملية اختزال تاريخي لمصلحة الدولة العربية الحديثة من حيث هي نظم ومؤسسات لا من حيث هي نمط سياسي وتعاقد اجتماعي

بين أطراف متحالفة، ومن حيث إن التحديث تثوير وتغيير للنظم الاجتماعية السائدة ولنظام العلاقات الاجتماعية القائمة. فالدولة العربية دولة حديثة في مظاهرها الخارجية (البيروقراطية، الإدارة العقلانية، والمؤسسة العسكرية القارة، واحتكار العنف وبسط النفوذ على الرقعة الترابية المعروفة حدودها بدقة... إلخ)، وهي تنتمي إلى العصور الوسطى والأزمة ما قبل الحديثة في العلاقات التي تقيمها مع أبناء البلد - فهم رعايا وليسوا مواطنين، وبالتالي لم يبلغوا بعد سنّ الرشيد، بل لعلهم لن يبلغوها. يمكن القول بكلمة جامعة إن دولة الاستقلال كانت تحمل إرثين تحتفظ بأسوأ ما فيهما معاً: إرث الدولة الاستعمارية، وإرث الدولة العربية قبل - الاستعمارية. وظلت الدولة العربية تعمل بموجب هذه الازدواجية: حادثة في الظاهر، ونمط فكر وذهنية سياسية تنتمي إلى العهود السابقة للاستعمار في الباطن. وأحسب أن إدراك هذه الطبيعة مفتاح لفهم دولة الاستقلال في الوطن العربي، على نحو ما نحاول الاقتراب من طبيعة هذه الدولة في الفقرات الموالية.

رفعت الدولة العربية غداة الاستقلال شعار بناء الدولة الوطنية: بناء الاقتصاد الوطني، وتعميم التعليم وإجباريته، وتوفير أسباب الرعاية الصحية والاجتماعية، وحماية البلاد، وبناء المؤسسات السياسية وحمايتها. وقبل متابعة التحليل، ينبغي أن نأخذ في الحسبان جملة من المعطيات؛ أولها أن البلدان العربية، غداة استعادة الاستقلال (وقد كان في الأغلب استقلالاً مشوهاً وناقصاً) وجدت نفسها أطرافاً غير مباشرة في الحرب الباردة بالنظر إلى الاختيارات السياسية التي أقبلت عليها، وبالتالي بسبب انتمائها الضمني إلى أحد المعسكرين المتصارعين، فقد كان الوضع وضع تبعية أيديولوجية. ثانيها أنها كانت في وضع الدولة التي تغيّر نظامها بموجب انقلاب عسكري تارة، وفي حال الدولة التي تعيش تحت وطأة الخوف من الانقلاب العسكري تارة أخرى. كانت الدولة تعيش أحوال الاضطراب الاقتصادي والتحدّي القائم في الهوية السحيقة التي تفصل بين مستلزمات بناء الدولة الحديثة (حيث الجيش، وأسلak الشرطة المتنوعة، والإدارة المتضخمة باستمرار تقطع من الميزانيات أنصبة عظمى)، ومقتضيات التعليم والصحة، وتشيد التجهيزات

الاقتصادية الأساسية... وهذه تستدعي أموالاً وتجهيزات، فهي تصرف النظر عنها أو تقلل من شأنها، فضلاً عن الفساد في التسيير - وهذا ثالثاً، فماذا بعد هذا عن الممارسات الفعلية التي أقدمت عليها الدولة العربية في ما كان متصلاً بالحريات، ومراعاة حقوق الإنسان، والمشاركة السياسية، والكرامة التي كان الكفاح الوطني ضد الاستعمار من أجلها؟ وفي كلمة جامعة تبقينا في دائرة ما نحن بصددته من حديث: ماذا عن العدالة؟ وماذا عن الديمقراطية؟

إذا ما استثنينا المغرب والأردن ودول الخليج العربي الست، نجد أن الدولة العربية غداة الاستقلال كانت على العموم دولة الانقلاب العسكري من جهة أولى، وتبني نظام الحزب الواحد أو إلغاء الحزبية جملةً وتفصيلاً من جهة ثانية، وهي في أغلبها دولة ترفع شعار القومية العربية وما اتصل به من شعارات الاشتراكية والحرية والعدالة الاجتماعية. وللتدليل على ذلك، نقترح الوقوف عند نصين قصيرين ودالين معاً.

نقتطف هذه الجمل من «مشروع الميثاق» كما صاغه جمال عبد الناصر: «إن الحرية السياسية، أي الديمقراطية، ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه. إن ذلك كله يمزق القناع عن الواجهة المزيفة، ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية، ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية». غير أن هذه «الديمقراطية الاجتماعية» سرعان ما تغدو في الخطاب القومي العربي بديلاً من الديمقراطية، وإن الأمر ليغدو مقايضة بين «ورقة الانتخاب» و«رغيف الخبز»، بين «الحرية في صورتها السياسية» (هي المقصود بديمقراطية الرجعية في الخطاب الناصري، ذاك الذي يفيد زوال الأحزاب السياسية ويدين الحزبية «ربيب الرجعية»... إلخ) وبين المهمات المستعجلة وهي الوحدة والاشتراكية ومقاومة الرجعية. بعبارة أخرى، تصبح الديمقراطية قضية تقبل الإرجاء دوماً، ومن ثم تتحول - برقتها - إلى قضية ثانوية، هامشية بل وربما إلى مطلب

يناوئ القضايا الجوهرية التي تنتظر الأمة حلولاً لها. ذلك ما يعتبر عنه، في النص الثاني الذي نقترح الوقوف عنده، أحد المفكرين القوميين النابهين: «حرية التعبير والتفكير التي ينبغي أن تُتاح ضمن المجتمع العربي السائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساسية للديمقراطية ولا تتناقض مع المبادئ الكبرى للحياة القومية (...) ما دامت الحرية أصلاً وما دام الوجود العربي وجوداً قوامه وحدة أجزائه والعمل لتحقيق التضامن والوحدة بين هذه الأجزاء، فمن الطبيعي أن تكون الحرية المباحة حرية لا تناقض العمل للهدف الاجتماعي الاشتراكي وللهدف القومي العربي. ومعنى هذا بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون حدود الدعوة القومية العربية»⁽¹⁴⁾.

نحن إذاً أمام أيديولوجيا تنظر إلى الاستبداد الكامل، فهي تمدّه بكل المبررات الضرورية. غير أن المشكلة هي أن دولة القومية العربية سترآكم الخيبة تلو الأخرى، وستستجمع أنواع الفشل كلها: في تحقيق الوحدة العربية وتحرير فلسطين، وتأمين رغيف العيش، وفي تحقيق العدالة الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية. ستصبح الدولة القومية العربية دولة الاستبداد من دون مقابل.

على أن الدولة العربية في البلاد الأخرى ليست أكثر بهاءً وإشراقاً وإن كانت أقل قتامةً وكان هامش الحرية فيها أكثر اتساعاً؛ ذلك أن مبررات الخوف من «المؤامرة» التي تحاك من جانب المعسكر الشيوعي، والولايات المتحدة الأميركية ذاتها (فليس يُتقى شرها كلية، ما دامت المصالح الاستراتيجية موجّهها الوحيد في نظرها إلى دول العالم الثالث) بتوسط الجيش، أو في التقاء قد يحدث بين الجيش وأيديولوجيا القومية العربية، تدفع جميعها في اتجاه تبرير الاستبداد في صور مغايرة في الظاهر ومتشابهة في الباطن.

ما نريد أن ننتهي إليه هو أن الدولة العربية، بعد استرجاع الاستقلال، لم تكن دولة الاستبداد فحسب، ولم تكن الديمقراطية في حال المعاناة

(14) عبد الله عبد الدائم، الوطن العربي والثورة (بيروت: دار الآداب، 1963)، ص 66.

والضيق الشديدين فقط، بل إنها كانت دولة العجز عن تأمين فرص الشغل والتعليم الناجع ومحاربة الفساد، وبالتالي عن إرساء الأسس السليمة للدولة الحديثة. يمكن القول إن حركة الانتفاض العربي نتاج طبيعي، منطقي لدولة ظلت تحمل بذرة الفساد في جوفها. دولة فشلت في تحقيق مطلب العدالة، ذاك الذي جعل منه الفكر العربي في عصر النهضة عاملاً أساساً يفسر أسباب التقدم والقوة «هناك»، ويشرح غيابه دواعي التأخر والضعف «هنا». فهل يمكن القول إذاً إن حركة الانتفاض العربي ما يحمل على القول إن في هذه الحركة انتساباً إلى فكر النهضة العربية، أو على الأقل إن فيها ما يشي بمقدم نهضة عربية ثانية؟

خاتمة

بلغ الفساد في دولة الاستبداد (دولة الاستقلال) درجةً يبدو فيها أن تلك الدولة أصبحت قابلة للتفكك والزوال، وجاءت حركة الانتفاض العربي لتعلن قدوم اللحظة الحاسمة. وبلغ الوعي بالفساد والشعور بالظلم درجة النضج التي انتقل فيها الوعي إلى الفعل الجماعي، وجرى فيها اختصار المطالب كلها في مطلب أسمى يعتبر عنها، أو قل إن المطالب اتجهت نحو الاجتماع والتكاثف في حقل واحد ينظمها، هو مطلب العدالة وأتى الوعي في الصورة التي تعكس الواقع في تشابكه وتعقده، بل وفي غرابته من بعض الوجوه. جاءت الحركة خارج العمل الحزبي المنظم، لأن الأحزاب كانت إجمالاً على النحو الذي أشرنا إليه في القسم السابق (الضعف، وغياب الديمقراطية الداخلية، وعجز القيادات الموجودة)، ومن ثم كانت الحركة عفوية. وكان في العفوية ضعفها وقوتها معاً. وأفادت الحركة من الثورة التكنولوجية في ميدان التواصل ومن شبكات التواصل الاجتماعي. ومن المفيد أن نتحدث في هذا الصدد عن مكر التاريخ: ذلك أن الانتشار السريع للشبكة العنكبوتية في العالم العربي كان أساساً من أجل خدمة المال والأعمال ومن مستلزمات الحداثة الضرورية لاقتصاد الدولة الحديثة مثلما كان ضرورياً للخدمات الأمنية، غير أنه تحول إلى أداة كان لها من الدور ما نعلم في حركة الانتفاض العربي في كل البلدان التي عرفتھا.

ومن المظاهر القوية التي كانت الحركة تعكس فيها الواقع القائم، الحضور القوي (والمفاجئ - كما في حالة مصر تحديدًا) لتيارات الإسلام السياسي واحتلال مراكز القيادة، أولاً، ثم الانتقال السريع ثانياً، إلى تحقيق المكاسب الانتخابية. أما الغرابة التي يتحدث عنها البعض والدهشة التي ينظرون بها إلى ما وقع، فهي ما كان من تصوير حركة الانتفاض على النحو التالي: نشأت الحركة ونمت بسرعة غريبة في العالم الافتراضي، ودولة الاستبداد في غفلة عن ذلك، وقام بالحركة شباب كان الاعتقاد السائد أنهم لاهون ومنصرفون بالكلية عن السياسة والانشغال بها، واستطاع دهاء «الإسلام السياسي» أن يجنوا من الحركة المكاسب العظمى (بل إن التعبيرين اللذين كثر انتشارهما في أوساط عديدة هما: سرقة الثورة وتهريب الثورة). فهل يمكن القول إن حركة الانتفاض العربي، بكل هذا الزخم الذي تحمله والتناقضات التي تشتمل عليها، ومن حيث الوعي الذي تحمله، إعلان وتبشير بالنهضة العربية الثانية التي أكثر بعض المثقفين العرب الحديث عنها في الأعوام الماضية؟

لا شك في أن في حركة الانتفاض العربي ما يشي بحدوث نقلة نوعية في الوجود العربي؛ شيء ما أشبه بالجدار السميكة قد تهاوى، وفي الوجود العربي الراهن ما يحمل على القول إن هناك ما قبل الانتفاضات العربية وما بعدها، فما حدث هو بالفعل علامة فارقة. لا غرو كذلك أن وعيًا قد حصل بالتغيير، وكما هو الشأن في التحولات الكبرى، فإن احتمالات شتى تظل قائمة، وهذا الانتصار الظاهر لبعض تيارات الإسلام السياسي ووصولها إلى السلطة التنفيذية وامتلاكها ليس صورة نهائية ولا كلية، بل ربما أصبح الإسلام السياسي في موقف يجعله أمام ضرورة القيام بمراجعات شاملة، وأمام نقد ذاتي ضروري؛ إذ قد تدور العجلة بحركة عكسية، ففي السلوك الانتخابي - على نحو ما جرى في مصر خاصة - الكثير من التصويت العقابي، والنتائج المحضلة عليها لا تعني البتة انتصارًا، وفي الأفق نذر كثيرة. ولا تزال المرحلة حبلًا بالغريب والمدهش والتحديات أمام تيارات الفكر السياسي العظمى، واحتمالات الفشل والنكسة واردة، بل هي تفوق مرتبة الاحتمال.

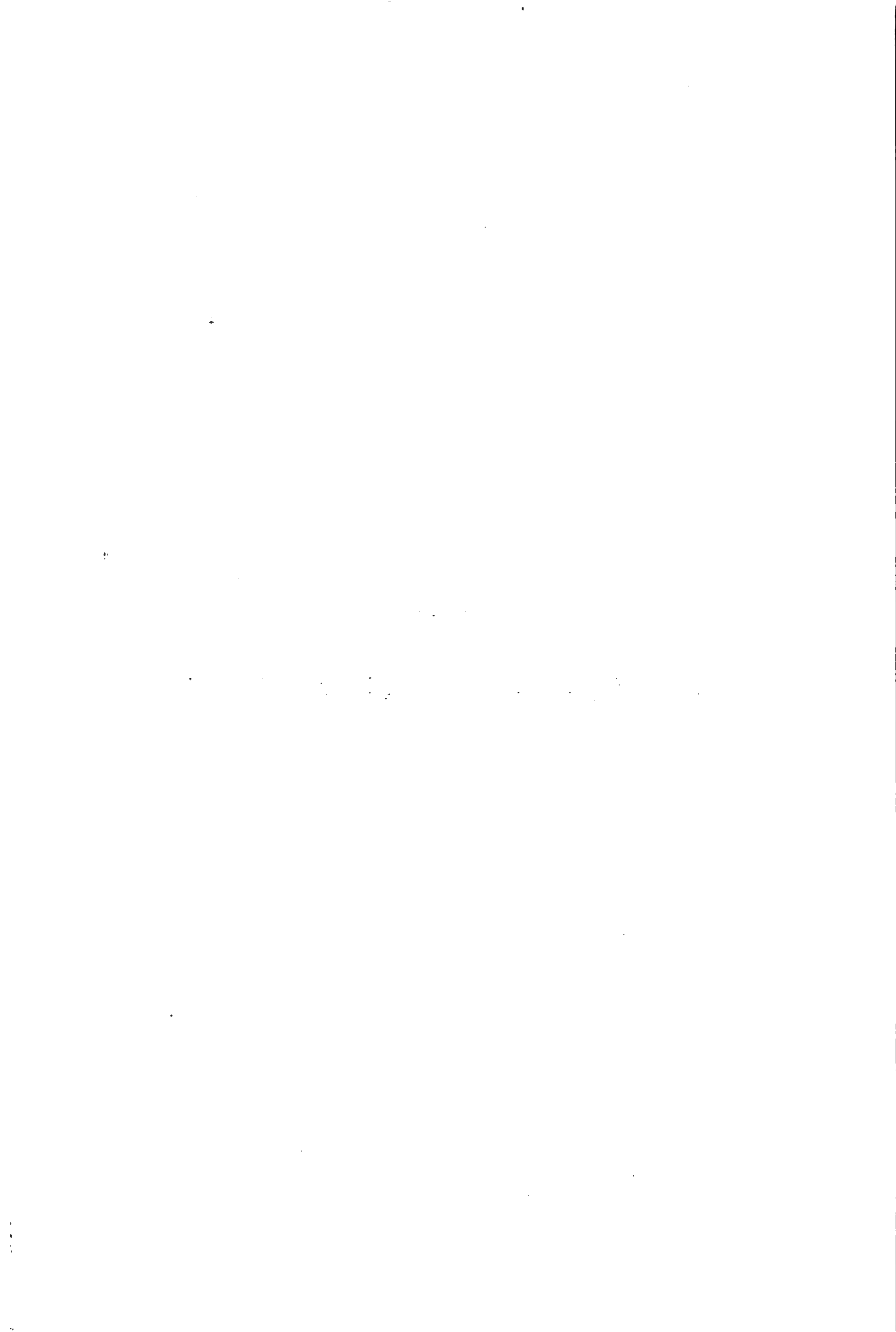
ستكمل حركة الانتفاض، بعد أسابيع قليلة، عامها الثاني، ولا يزال الداء الذي نرى أنها تشكو منه قائمًا، وهو داء العفوية وغياب الوضوح النظري. وبعبارة جامعة، نقول إن ضعف حركة الانتفاض العربي يقوم في غياب العماد الثقافي الذي يسندها. بناءً عليه، يظل خطر الانتكاسة قائمًا.

لئن كانت حركة الانتفاض العربي وعيًا بالتغيير الذي أخذ يسلك طريقه في الوجود وفي الوعي العربيين، فهي بحاجة إلى مجاوزة الوعي الحاصل. وربما جاز الحديث عن بواكير نهضة عربية ثانية، ولكن شرطها الأول هو الفكر الذي يكون في منزلة البوصلة التي تدل على الطريق، وتلك قضية أخرى.

الفصل الخامس

تمثّلات العدالة والحرية في التاريخ الإسلامي

وجيه قانصو



مقدمة

ليس هذا البحث عرضاً أو تفحصاً فلسفياً لعناصر كلٍّ من مفهومي العدالة والحرية وطبيعتهما، بل هو تعقب ورصد لرحلتي العدالة والحرية في الوعي الإسلامي، والأطوار التي انتقل إليها كل واحد منهما في دائرة الوعي، والصور المتنوعة التي اتخذها داخل الواقع السياسي والمجال الاجتماعي. بالإضافة إلى التقاطعات الحاصلة بينهما، والتي دفعتهما إلى التناوب والتطابق حيناً، والتشابك والتداخل حيناً آخر.

يمكن القول إن العدالة اتخذت في التاريخ الإسلامي القيمة المحورية في بنية الاعتقاد، وانتظام الحياة الاجتماعية، وقيام النظم السياسية. فهي الكلمة التي صرح القرآن بلفظها أو مرادفها أو مفهومها، في أكثر من آية، وتراوحت دلالاتها بين الاستقامة الفردية الذاتية، والانضباط الاجتماعي، وصولاً إلى انتظام الوجود الذي يعكس غاية الله وقصده في خلقه.

تلقى المسلمون الأوائل قيم العدالة وتَشَبَّعتْها الأجيال اللاحقة، إلا أن هذه القيم كانت قيماً مُطلقة، تمثلها المسلمون الأوائل بسلوكهم ووجدانهم، لا بصفاتها مفاهيم فكرية وحقائق عقلية، وخالية من آليات إجرائية حاسمة لتشخيصها وتحقيقها، الأمر الذي أظهر الحاجة بعد النبي إلى اعتماد مرجعية من خارج مفهوم العدالة نفسه، يحسم الجدل في عدالة توزيع ما، أو حكم قضائي معيّن، أو تشريع قانوني، أو قرار سياسي، أي مرجعية تملك سلطة الإلزام وحق الخضوع لها في جميع الأوضاع والأحوال، وهو ما حوّل العدالة من معيار للاستقامة الأخلاقية إلى معضلة سياسية وإشكالية فكرية اعتقادية،

تصدى لها المسلمون الأوائل وتنازعوا فيها، لحسم المعيار الذي يحدد العدالة والجهة المفوض إليها تحقيقها.

تلك أسئلة كان الاختيار الإنساني أحد أهم هواجسها ومآزقها. وهي أسئلة لم تحركها دوافع إيمانية خالصة، بل أنشأتها تحولات موضوعية فاقت قدرة المؤمن على التحكم فيها وتغيير مسارها⁽¹⁾، ودفعته إلى إيجاد أطر وعي جديدة تمكنه من استيعابها والتأقلم معها. بيد أن تناقضات الواقع الذي واجهه المؤمن حركت التناقضات في وعيه، وجعلت المعاني التي تشرط بعضها بعضاً في حالة تقابل وتضاد وتدافع، لتنتهي آخر الأمر إلى حالة نفي متبادل بينها، بدل أن تندمج في مركب أعلى. فحين تطلبت العدالة الاستقامة، كانت المعصية البشرية بالمرصاد في ذهن المسلم. وحين كان تدبير الله منتشرًا في جميع مراتب الوجود، كانت الذاتية البشرية التي تنزع إلى الاستقلال عن الله مصدر قلق عند المؤمن من أن تخرق هذا التدبير وتتمرد عليه. وحين كانت القدرة والعلم الإلهيان قوام كل الحدوث الكوني والوجودي، صار الاختيار الإنساني في الوعي الديني عنصر تحدٍ للإيمان بعلم الله وقدرته، وهو ما استدعى حسم المسألة في التفكير الديني، إما بنكران أصل الاختيار المستقل عن القدرة الإلهية كيلا يهدد بتزاحمها، وإما بتطويع الاختيار ليقوم بوظيفة الطاعة فقط، وهو نوع لطيف من التنكر للاختيار وإلغائه، بصيرورته، إلغاء طوعياً من الإنسان. وحين تذرعت السلطة المستبدة بقضاء الله وقدره، كان لا بد من التشكيك بقدرة الإنسان، المحمّل بالشروع منذ خطيئته الأولى، على إقامة العدالة أو الشريعة.

صار الاختيار الإنساني، لحظة اصطدام الواقع السياسي بوجدان الوعي الديني، متهمًا وأحد مقوِّضات العدالة التي يُفترض بالعدالة أن تكفل تحقيقها. وبات هنالك حاجة في تطويع المجتمع والفرد معاً إلى جهة خارجية متعالية

(1) هي تحولات بدأت مع توسع الفتح الإسلامي، واتخذت لنفسها خطاباً سياسياً ونظم مصالح قوِّضت حكم علي، وصارت واقفاً سياسياً زمن معاوية، ثم أخذت تبني لنفسها بشكل تدريجي بنية عقائدية متماسكة في العصرين الأموي والعباسي.

عليهما وغير منبثقة منهما، لإرغامهما - المجتمع والفرد - على الانتظام حتى تأخذ العدالة مجراها وسبيلها القويم.

وقد فرض عدم أهلية الفرد والمجتمع لتحقيق العدالة البحث من جهة متعالية لا تستمد من المجتمع صلاحيتها أو قدراتها، بل هي بمعنى من المعاني قدر وتقدير إلهيان تجلياً في إمساك شخص معين بزمام السلطة التي هي رأس التدبير الاجتماعي، وصاحبة الحق الحصري بالإلزام والطاعة، الأمر الذي أعطى السلطة القائمة بُعداً إلهياً لجهة تمثيلها لإرادة الله في إنفاذ قدره بين الناس، وبُعداً بشرياً حصر بها، بتفويض إلهي، تدبير المجتمع وتنظيم شؤونه.

صارت العدالة سرّاً إلهياً يتجلى بشكل غامض في سلطة الخليفة الذي يفوض الله إليه جميع الحقوق والصلاحيات. وكما أن الله يحفظ هذا العالم بإرادته التي لا تزاحمها فيه أي إرادة، فإن إطلاق يد السلطة المركزية في كل جوانب الحياة، وإلغاء باقي الإرادات، أمران ضروريان لقيام العدالة الإنسانية. هذا الأمر أدى إلى تقابل حاد بين العدالة والاختيار الإنساني⁽²⁾، وصار الإنسان نفسه، في معطاه الأولي والخام، موطناً للشر والنوازغ غير المنضبطة، وهو ما استدعى محاصرة إرادته من جميع الجهات كيلا يتسبب بخلخلة النظام العام.

بذلك، اعتُبرت العدالة ميزاناً وتقديرًا دقيقاً للأمر، واعتُبرت الحرية في المقابل طريق الفوضى والاختلال والعشوائية للحياة والمجتمع، فلا يمكن أن تستقيم العدالة إلا بحرية واحدة هي حرية الرأس، حرية واحدة مطلقة فقط، ولا وجود لحريات أخرى، ولا مكان للإرادة الإنسانية إلا خارج النظام، وبُعداً عن مجريات العدالة القائمة، وهي أرض البداوة التي لا قيد فيها ولا نظام، وهو ما جعل الحرية توحشاً والعدالة تمدناً ومسؤولية، الحرية عفوية بدائية لا عاقلة،

(2) التعارض المستقر بين العدالة والحرية في الفضاء الإسلامي لم يحصل فجأة، بل كان ثمرة تحولات سياسية واجتماعية، فرضها الانتقال من الزمن النبوي الكاريزمي المتدفع إلى تأسيس واقع جديد، وعمد إلى إطلاق كامل الإمكانيات المتوافرة لتوسيع مدى هذا الواقع الجديد، إلى الفترة الإمبراطورية التي سعت إلى إدارة ما تم إنجازه والحفاظ عليه وتأسيس هيكلة سياسية ثلاثية.

والعدالة مجال العقل الوحيد للصناعة والإبداع المتقن، والعدالة قرينة الفضيلة لأنها توازن بين الملكات الإنسانية، والحرية حالة فاضحة من التحلل الخلقي.

تلك هي المعادلة التي رست في الوعي الديني، وتجذرت في الواقع الاجتماعي، وتأسست عليها المقولة السياسية في المجال الإسلامي. وقد ظهرت محاولات كثيرة، سياسية وفكرية، لكسر هذه المعادلة⁽³⁾، إلا أنها منيت بالفشل، واستقر التعارض الصلب بين الحرية والعدالة، وكانت الغلبة فيه بطبيعة الأحوال للعدالة التي صارت رمزاً للإرادة والقدرة الإلهيتين، وانهزمت الحرية التي صارت مدخلاً للتحلل الخلقي وعلامة على الفوضى⁽⁴⁾.

وما كان للتعارض المستقر هذا أن يتزعزع من تلقاء نفسه داخل المجال الإسلامي، بل كان بحاجة إلى صدمة تأتيه من الخارج، تُبين له نموذجاً جديداً يضع الحرية مبدأً للعدالة وغاية نهائية لها. تلك كانت صدمة الحداثة التي أخذت تجاربها تحاصر قصور السلطنة العثمانية وترسو سفنها على شواطئ مصر، محدثة بذلك عجزاً عربياً مادياً وفكرياً عن منع هذا «السيل الجارف» والخلخلة الواضحة في منظومة القيم التي نُسجت حول فكرة العدالة الهشة في الفضاء الإسلامي وحال الحرية المغيبة فيها بالكامل، الأمر الذي فرض داخل الوعي العربي الإسلامي مراجعات جدية لا تقتصر على علاقة العدالة بالحرية، بل توسعت لتشمل رؤية الإنسان العربي لنفسه وقيمه وموقعه في هذا العالم.

نعرض في هذا البحث لمسار ذلك الجدل الذي طرأ في الفكر الإسلامي بين الحرية والعدالة، وتطور ليتخذ وضعية تعارض مستقر لا يمكن القفز فوقه أو النفاذ من ضرورته، مع محاولة الكشف عن مسار هذا الاستقرار وتلواته ومنعرجاته والمقولات الحاسمة التي رسّخت معادلة ملتبسة بحق العدالة

(3) من قبيل حركة الاعتزال، والاتجاهات الصوفية، وحركة الخوارج.

(4) كان هذا واضحاً في الأدبيات السلطانية، التي بدأت مستقلة، ثم تمازجت في وقت لاحق مع مصنفات الفقهاء في مسائل السلطة والحكم. انظر: السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي: نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام، جمعها وقدم لها يوسف إيبش، ياسوشي كوسوجي (بيروت: دار الحمراء، 1994)، ص 173.

ومجحفة بحق الحرية، ثم التعرض لانتكاسات هذه المعادلة في اللحظة العربية الحديثة، وصورة العلاقة الجديدة بين العدالة والحرية التي عمل الوعي الإسلامي الحديث على تثبيتها في الواقع العربي، بوجهه الفكري والاجتماعي والسياسي.

أولاً: في اللغة

يدل معجم اللغة على وجوه استعمال اللفظ، وعلى المشترك الاجتماعي والمستقر العرفي في تداوله والتواصل عبره، الأمر الذي يجعل المضمون اللغوي يحوز المعنى الأولي الذي لا يُناقش، ليكون ركيزة الانطلاق الأولى للتفكير في معنى اللفظ، والقطب الذي يرغم التفكير على التحرك داخل مداه. هذا يعني أن قواميس اللغة المتأخرة في التاريخ الإسلامي تختصر الصورة الراسخة لمعني العدالة والحرية في التداول الاجتماعي والديني، والممارسة الواقعية والنشاط الذهني، بل تقدم لنا أحياناً، بحكم عدم خضوع المعاجم لرقابة صارمة، مزيجاً من المعاني المسموح بها وغير المسموح، تساعدنا على رسم مخيال المجتمع وثقافته في حقبة من حقب التاريخ. وقد آثرنا أن تكون البداية من المعجم اللغوي، وننطلق منه لتفحص مفهومي الحرية والعدالة وواقعهما في الفضاء الإسلامي، بحكم أن المعجم يمثل المرجع الصامت الذي يوجه التفكير والخلاصة التي انتهى إليها هذا الفكر.

1 - مفهوم العدالة في اللغة

تفيد معاجم اللغة أن العدل ما عادل الشيء من غير جنسه، والعدل بالكسر المثل. والعدالة لفظ يقتضي معنى المساواة. والعدل القيمة. والعدل ما قام في النفوس أنه مستقيم. والعدل ضد الجور، فيقال عدل الحاكم في الحكم. والعدل: الحكم بالحق. والعدل من الناس: المرضي قوله وحكمه. وعَدَلْتُ فلاناً بفلان إذا سويت بينهما. والاعتدال: توسط حال بين حالين في كم أو كيف، وكل ما تناسب فقد اعتدل، وكل ما أقمته فقد عدلته. وزعموا أن عمر ابن الخطاب قال: «الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملْتُ عدلوني كما يعدل

السهم في الثفاف»، أي قَوَّموني. وإذا مال شيء قلت عدلته أي أقمته فاعتدل أي استقام. وعدلت الشيء فاعتدل أي سويته فاستوى. وعدلت الشيء بالشيء أعدله عدولاً إذا ساويته به. واعتدل الشعر: اتزن واستقام. والعدل الاستقامة⁽⁵⁾.

تفيد جميع المعاني التي تعرضها معاجم العدالة أن العدالة معنى يتقوم بعلاقة الأشياء بعضها ببعض، إمّا بمقارنة بعضها ببعض، وإمّا بضم بعضها إلى بعض؛ فهي، أي العدالة، إمّا قيمة للشيء بعد مقارنته بقيمة الأشياء الأخرى للتأكد من أنه استوفى حقه وسوي بما يعدله ولم يغبن بما لا يعدله، وإمّا اعتدال، أي حال تتوسط بين حالين وعدم الميل إلى إحداهما، أو استقامة وفق معايير اجتماعية تستدعي رضى الناس وقبولهم، أو إقامة نظام لاستيفاء الحقوق ومنع الغبن ودفع الاختلال.

بإيجاز، العدالة تقدير مسبق لموقع شيء وقيّمته بالقياس إلى موقع الأشياء الأخرى وقيمتها، أي «وضع الأشياء في موضعها الذي تستحقه» بحسب التعريف الشائع. وهو معنى يستلزم مساواة الشيء بما يعدله، واعتدال يحفظ اتزان الأمور وعدم خروجها عن طبيعتها وحقائقها، وتطابق قيمة الأشياء مع معايير مسبقه تقدّر وزن الأشياء ومواقعها، وانتظام يحفظ حقوق الأشياء ويمنع ما قد يغبنها.

هذا يعني أن العدالة تستوجب معايير مسبقه تقدّر حق الأشياء ومنزلتها، وسلطة حفظ ومنع وتوازن تقيم العدالة، أي إن العدالة تتقوم بقيم (أو معايير مُلزِمة) وقوة قادرة (أو سلطة)؛ فالقيم تحدد قدر كل شيء وموقعه بالنسبة إلى الأشياء الأخرى. وهذا يشمل علاقة الأفراد ونسبتهم بعضهم إلى بعض، لذلك وُصفت القسمة بين الناس بأنها عادلة، فيقال: «عدل القسام الأنصاء للقسام بين الشركاء إذا سواها على القيم»، وجاء في الحديث النبوي: «العلم ثلاثة منها فريضة عادلة»، أي العدل في القسمة. ويشمل نسبة أشياء العالم الحسية بعضها

(5) انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (قم: نشر أدب الحوزة، 1983)،

ج 11، ص 430. وانظر: أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط (قم: [د. ن.]، [د. ت.])، ج 4، ص 13. وانظر: أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري (بيروت: دار الفكر للطباعة، 1994)، ج 10، ص 380.

إلى بعض، وتكون العدالة فيها تعبيرًا عن الانتظام الكوني الدقيق بينها والرعاية الحكيمة لها. ويشمل أيضًا نسبة المعاني بعضها إلى بعض وانتظامها في نسق موحد. ولذلك صح توصيف الشعر بالاعتدال، فيقال: «اعتدل الشعر أي اتزن واستقام»، لأن المُرَاعَى في الشعر، بحسب أبي علي الفارسي، «إنما هو تعديل الأجزاء»⁽⁶⁾. بذا، يكون مبدأ العدالة عبارة عن نظام مُتَّصِر ومُعْتَرَف به، يوزع قدر الأشياء (من أفراد ومعانٍ وظواهر كونية)، ويحدد نسبة بعضها إلى بعض والتراتبية الواقعة بينها. وهو نظام يعتمد على المجتمع مرجعية ومعيارًا لتحديد ما هو عادل، وكل خرق له يصبح رديفًا للجور والبغي والظلم والاعتداء والضلال والفوضى.

أما القوة، فهي السلطة أو القدرة المعترف بها على نقل نظام العدالة من التصور إلى واقع ملموس، وجعله حقيقة محسوسة مدرجة في التاريخ، بعدما كانت تأملًا فلسفيًا أو أمنيًا أخلاقية. واقتران العدالة بالقوة القادرة أو السلطة الآمرة، يستتبع بالضرورة طاعة طوعية أو إكراهية. لذلك، حين عبّر القرآن عن نفاذ إرادة الله في الكون، استحضّر الطوع والكره علامة على ذلك: ﴿فَقَالَ لَهَا (السماء) وَلِلْأَرْضِ أَتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا، قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾⁽⁷⁾. كما أنه يستلزم قانونًا يضبط سلوك الأفراد ليأتي منسجمًا ومتطابقًا مع النظام العادل المتصور. لذلك، اقترنت العدالة بالاستقامة التي هي مطابقة السلوك لمعيار يريده المجتمع ويلتزمه. والشيء الأهم الذي تبتغيه العدالة، ولا تقوم من دونه، هو العقاب على المخالفة بدءًا بالتأنيب ووصولًا إلى حد القتل أو الإعدام.

ضمن محدّدي القيمة والسلطة، أو المعيار والقدرة، يأخذ تداول العدالة في المجال العربي طابعًا منطقيًا ينسجم مع مقتضياتها العقلية وتوابعها الإجرائية، ويتوافق إلى حد بعيد مع التداول القائم داخل الفضاءات الأخرى المجاورة للمجال العربي الإسلامي، الفارسي والروماني - اليوناني بالتحديد، فتجد العدالة في التداول الفارسي معتبرًا عنها في عهد أردشير لابنه: «الملك والعدل

(6) ابن منظور، لسان العرب، ج 11.

(7) القرآن الكريم، «سورة فصلت»، الآية 11.

توأمان⁽⁸⁾، والتوأمة تعني الترادف بين صورة العدل المعنوية أي المعيار، ومظهرها المادي المتمثل في السلطة أو الملك. وتجد العدالة في التداول اليوناني - اللاتيني تعني ضم الأشياء والربط والتنسيق بينها⁽⁹⁾، أكان ذلك في دائرة الاجتماع الإنساني أم بين الأفراد أو الجماعات، أم يبين مجموعة قيم ومعايير ومعان، وهذا ما يجعل العدالة وفق هذا التداول بمنزلة جهاز التوزيع الضابط، المادي والمعنوي، الذي يملك صلاحية إعطاء الأشياء ما تستحقه.

2 - ما الذي يجعل العدالة عادلة؟

إن المقتضيات المنطقية لفكرة العدالة والمستلزمات الطبيعية لها شيء، وتحققاتها وتمثلاتها التاريخية شيء آخر؛ فحضورها في نظر بعضهم يمكن أن يعني غيابًا في نظر بعضهم الآخر، وهو ما يعني أن العدالة لا تملك بذاتها معيارًا حاسمًا لتقرير ما هو عادل. فالعدالة، كما مر، هي مطابقة حال الشيء في علاقته بغيره لمعيار سابق عليه، أي تتقرر صفة العدالة بمعيار يفوقها، وتستمد منه صفة العدالة أو الظلم، الاستقامة أو الانحراف، الإنصاف أو البغي. فقضية العدالة والظلم ليست من فروع الشر والخير الحاضرين دائمًا في الطبيعة الإنسانية، وليست مسألة وازع أخلاقي ذاتي، بل هي قضية معيار وصلاحية معًا، يسبغان على الشيء عدالته واستقامته وإنصافه، أو طغيانه وانحرافه.

لكن هذا يستلزم تسلسلاً منطقيًا لا يتوقف؛ إذ لما كانت العدالة عبارة عن مطابقة حال أو علاقة ما لمعيار معين، فإن السؤال ينتقل من جديد إلى عدالة هذا المعيار، وما الذي يجعله عادلًا، وهكذا يتسلسل التساؤل إلى ما لا نهاية من دون العثور على إجابة حاسمة.

هذا الأمر ألجأ الفكر اليوناني إلى تقرير أن قيمة الشيء في الكون ومكانة

(8) انظر: السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي، ص 127. انظر أيضًا: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، 4 ج (القاهرة: [المكتبة التجارية الكبرى]، 1940)، ج 1، ص 107.

(9) انظر: Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1956), pp. 167-172.

الفرد وموقعه في المجتمع هما أمران ذاتيان متفرعان من ماهية الشيء وحقيقته. ولما كان الذاتي لا يُعلَّل، فإن قبول هذا الذاتي يصبح بحكم العقل أمرًا ملزمًا ولا يمكن نكرانه. هذا ما فعله أرسطو حين اعتمد ثنائية الذاتية - والعرضية طريقًا لفهم طبيعة الأشياء ونظام العلاقات الذي يوحدها، فإذا به يرى الكون قائمًا على تراتبية طويلة تحاكي منزلة الأشياء الذاتية وتلائمها. ثم تجد أرسطو ينقل هذه المنهجية لفهم تراتبيات المجتمع اليوناني والتفاوتات القائمة فيه، فإذا به يعتمد قاعدة الذاتية في تصوير هذه التراتبيات، ويجد اتحادًا ضروريًا وطبيعيًا بين مَنْ طبيعته أن يقود وَمَنْ طبيعته أن ينقاد، و«تشابهًا طبيعيًا بين البربري والعبد»، فالحرية خاصية ذاتية في الحر، مثلما العبودية ذاتية في العبد المملوك، ولا يمكن نزع هذه الذاتيات لأنها قوام كل كائن⁽¹⁰⁾.

وفق هذه الوجهة، انتهى العقل اليوناني إلى اعتبار العدالة ضرورة عقلية يمكن إدراكها وفهمها وتطبيقها. وهي فكرة جذبت الفكر المعتزلي، وأسس عليها مقولته عن العدالة وما يتفرع منها من معاني الحسن والقبح، ليقابل بها ويضاد مسلك التعالي بفكرة العدالة وتحويلها شأنًا غيبيًا غامضًا، كما سيأتي.

في المقابل، سلك الوحي الديني خطأ مناقضًا حين قرر أن محددات العدالة أمور غيبية خارجة عن دائرة التشخيص العقلي والاختبار والتفحص الإنسانيين، والسبيل الوحيد إلى تلمس معالمها ومجسدياتها هو الوحي من الله الذي هو عدل بذاته، وكل ما يصدر عنه ويريده هو عدل، لا يملك الإنسان إزاء هذا إلا تعقب هذه الإرادة، والكشف عنها، وتمثيلها بالطاعة والانصياع الكاملين، وهو فهم كان نبعًا خصبًا للأدبيات السلطانية في الإسلام، ومقولة الحق الإلهي في المجال المسيحي⁽¹¹⁾.

(10) انظر: أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد (بغداد: منشورات الجمل، 2009)، ص 95؛ جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1995)، ص 127، و Mary Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Savage, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 1992).

(11) انظر: شوفالييه، ص 340-346.

3 - مفهوم الحرية في اللغة

بقدر وفرة معاني العدالة داخل الأدبيات التراثية، فإن فكرة الحرية تكاد تكون معدومة. وإذا حدث أن استُعملَ لفظ الحرية، فإنه يُستعمل بمعنى مغاير تمامًا للمعنى الذي نعرفه ونطمح إليه في زماننا. لذلك، يقول الطباطبائي، صاحب تفسير الميزان: «كلمة الحرية على ما يراد بها من المعنى لا يتجاوز عمرها في دورانها على الألسن عدة قرون، ولعل السبب المبتدع لها هي النهضة المدنية الأوروبية قبل بضعة قرون»⁽¹²⁾. فالكلمة لم تعرف رواجًا إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، ولا نجد للفظها وجودًا لدى المنظرين الكلاسيكيين، وما كان يبدو لديهم في منزلة الحرية إنما كان مفهوم حدود الله التي تجمع بين حقوق الله وحقوق الإنسان. لذلك قال الطهطاوي: «ما يدعونه حرية ويمجدونه هكذا هو المقابل الدقيق عندنا لما يعبر عنه بالعدل والإنصاف»⁽¹³⁾، وهو فهم يضع الحرية في دائرة الضرورة والقسر، أي فهم يُعرفُها بما ينفيها ويتنكر لها.

لذلك نجد قواميس اللغة تقصر استعمال لفظ الحر للتمييز بين الحر والرق أي المملوك، وهو المحروم من أكثر أنواع التصرفات الطبيعية؛ فالحرية هنا رفع للرق وإزالة له، وليست اكتسابًا لحقوق سياسية أو فسحة حراك ذاتية واسعة. وفي الآية القرآنية ﴿فتحير رقبة﴾ ما يفيد ذلك، حيث إن التحرير، كما يقول ابن عاشور، تفعيل من الحرية، أي جعل الرقبة حرة⁽¹⁴⁾، والرقبة أطلقت على الذات من إطلاق البعض على الكل.

هذا أدى إلى أن تتخذ لفظة الحرية طابعًا فقهيًا - قانونيًا، وصارت تقابل الحُرّ الذي يمنع الإنسان من التصرف بما هو حق له، كما في حُرّ العبد

(12) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 20 ج (قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، [د.ت.])، ج 4، ص 116.

(13) رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، 4 ج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1973)، ج 2، ص 469، وهشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 108.

(14) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 30 ج (تونس: دار سحنون، 1997)،

ج 5، ص 155.

المملوك، والوصاية على الطفل القاصر، والحجر على المجنون، والحجر على السفه من التصرف في ماله. فكان السماح للإنسان بالتصرف في حقوقه الطبيعية يتطلب كفاءة عقلية ومروءة أخلاقية خاصتين⁽¹⁵⁾، تستوجبان اعترافًا اجتماعيًا بإطلاق يده في حقه المقرر والمقدر له، وهو ما يجعل الحرية منحة اجتماعية وقانونية لا حقًا طبيعيًا يقوم عليه المجتمع والتشريع معًا.

وقد ألجا غياب لفظ الحرية، وفق التداول الحديث له، باحثين مثل عبد الله العروي إلى تلمس الحرية من خلال الواقع العربي الممارس لا من خلال لفظها، فوجدوها متمثلة في البداوة كأداة لتخفيف الاستبداد عليه، وفي العشيرة كوسيلة حماية من قهر أقوى منه، وفي حياة التقوى استجابة لنداء باطني للتحرر من قهر الشهوات ونوازع الأنانية، وفي طريق التصوف للانعتاق من كل شأن دنيوي والذوبان في عبودية كاملة لله⁽¹⁶⁾، وهي جميعها لا تحمل معنى الحرية، أكان بمفهوم الحرية المعاصر أم بمعناها الكلامي القديم المتمثل في الإرادة الحرة أو في القدرة على الاختيار، بل هي حريات فارغة لا تحديات في داخلها، وتعبير عن خروج من دائرة الانتظام الاجتماعي والسياسي، لا لاكتساب شيء خارجها، بل للهروب فقط، لتصبح الحرية علامة انزواء وانكفاء، لا علامة مواجهة لانتزاع اعتراف بمشروعيتها أو خلق مجال لتحقيقها الذاتي. لقد صارت الحرية يوتوبيا تعوض على الذات ضيقها من ضغط العالم الحقيقي، فانتهدت خيالًا يحلّق في الفراغ.

ثانيًا: الإسلام التأسيسي

نقصد بالتأسيس هنا المعاني والصور التي فاضت بها التجربة النبوية، وعكستها المدونات النصية، من قرآن وسنة، وترسخت في وعي الصحابة الأوائل وسلوكهم.

(15) انظر: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 5 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993).

(16) العروي، مفهوم الحرية.

بداية، نجد أن الخطاب القرآني يُرجع كل شيء إلى الله، ويصف الإنسان بأنه الهدف النهائي للعناية الإلهية، وخاضع في وجوده ومسلكه للمقاصد والمخططات الإلهية. هذه حقيقة بديهية لا تُناقش، بيد أن الإنسان، بما يحمله من نوازع ذاتية خطيرة، ظل في المقابل مركز اهتمام القرآن، وغاية المحاورات فيه، وانصباب أساليب الإقناع عليه، فجعل فكرة الله رهينة لقبول الإنسان وإقباله الطوعي عليها⁽¹⁷⁾. وركز القرآن ثنائية التعالي بالله الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾⁽¹⁸⁾ ويخضع كل شيء له ويرجع إليه، والإنسان الذي تتوقف عبوديته لله على قبوله واعترافه والإقبال الطوعي منه.

إذا كان التوحيد صُلب الدعوة الدينية، فإن مظهرها وتجليها يتحققان في العدالة التي لا تفارق في معناها المعنى اللغوي والتداولي الذي ذكرناه سابقًا. فتجد أن أساس الخلق يقوم على العدالة التي تُقَدَّر الأشياء قدرها الملائم لها: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾⁽¹⁹⁾، والله هو الضامن لهذا التقدير والتوازن: ﴿والسما رفعها ووضع الميزان﴾⁽²⁰⁾. كما يبين القرآن أن أساس إرسال الرسل وإنزال الكتب هو إقامة العدالة: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾⁽²¹⁾ لغرض تحقيق المجتمع العادل. فالعدالة القرآنية تتوزع بين علاقة الإنسان بربه التي تقوم على العبودية الكاملة لله، وعلاقة الإنسان بالطبيعة التي تقوم على التسخير، وعلاقة الإنسان بالإنسان التي تتحقق بالشريعة الإسلامية التي تولي الفقيه شرحها وتفصيلها والتفريع عليها.

بيد أن الفقه الإسلامي التقط العدالة في تفصيلاتها الجزئية، ولم يلتقطها في صورتها التركيبية التي تضم الأجزاء بعضها إلى بعض وتحقق الانسجام والتوافق في ما بينها. فالعدالة في دائرة التكليف الديني تنحل إلى عدالة أفراد

(17) انظر: أزمة الثقافة الإسلامية، ص 49-59.

(18) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية 11.

(19) المصدر نفسه، «سورة القمر»، الآية 49.

(20) المصدر نفسه، «سورة الرحمن»، الآية 7.

(21) المصدر نفسه، «سورة الحديد»، الآية 25.

وأشخاص وهي تعني حصراً الاستقامة، بمعنى مطابقة السلوك للتوجيهات الدينية، فلا يحيد عنها في كل الأوقات، وتؤهل من تحققت فيه هذه الاستقامة للقيام بأدوار اجتماعية لا تصح في غيره، مثل إقامة الشهادة ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾⁽²²⁾، أو أداء الأمانات، والائتمان على الأموال الشرعية وتوزيعها، حتى القيام بمهمة الحكم وممارسة السلطة والأمر بالجهاد⁽²³⁾.

هذا يجعلنا نعتقد أن فكرة العدالة الأولى في الإسلام هي عدالة اجتماعية، أي هي وظيفة اجتماعية يقوم بها المجتمع نفسه من خلال آليات ذاتية فيه، تمكنه من تحقيق درجة عالية من العدالة، مع قطع النظر عن وجود السلطة السياسية وعدمه. فالعدالة الشاملة تتحقق تلقائياً عند تحقق الأجزاء، والكل يحصل عندما تنضم الأجزاء بعضها إلى بعض من دون اصطناع أو فعل إضافي. لذلك، كان الشعور الديني المبكر يرى في السلطة أحد مهددات العدالة ومقوضاتها. وقد عبّر الخوارج عن ذلك أحسن تعبير حين رأوا أن السلطة باتت مصدر تهديد للقيم الدينية ومفسدة لها، فذهبوا إلى أن الناس إذا تعاونوا على البر والتقوى استغنوا عن السلطان⁽²⁴⁾.

(22) المصدر نفسه، «سورة الطلاق»، الآية 2.

(23) في مراحل الفقه المبكرة، اعتبرت العدالة، أي الاستقامة الدينية والأخلاقية، من الشروط الواجب تحقيقها في الحاكم، ثم أسقط هذا الشرط في مراحل لاحقة، وتحول إلى فضيلة محببة ومطلوبة، من دون أن تقدح في مشروعيته، وأدرجت ضمن نصائح الملوك. كذلك كان أكثر الفقهاء الأوائل يقولون إن الإمامة تزول بالفسق، ويسوغون الخروج (الثورة) عليه، ثم أخذ أكثر الفقهاء المتأخرين يقولون إن الإمامة لا تزول بالفسق. انظر: جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث؛ 124 (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، [1992] ج 5، ص 323. انظر أيضاً: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم (بيروت: دار الفكر، 1994)، ج 12، ص 175.

(24) الموقف المتوجس من السلطة كان عاماً عند أكثر فقهاء الجيل الأول، مثل الحسن البصري وسعيد بن المسيب، وكانوا حينها يعتبرون أن عمال السلطان والفساق فريق واحد، حتى بلغ الأمر ببعض الناس أن يذكروا العمال بضرورة التوبة من العمل مع السلطان. انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1994)، ص 221. انظر أيضاً: يوليوس فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعية، ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الجليل، 1998)، وأدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 5 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990) ج 1، ص 144-145.

إن تعريف العدالة بأنها عبارة عن الاستقامة الدينية يعزز القول بأن العدالة كانت طريقاً لتحصيل التقوى، وبأن التقوى أمانة دالة على العدالة⁽²⁵⁾، ويؤكد أن فكرة التقوى كانت الطريق والغاية في مجال الاجتماع الديني. بل يمكن القول إن التقوى في تعريفاتها الفقهية والكلامية تتطابق مع معنى العدالة بالكامل؛ فالتقوى، بحسب التعريف الفقهي، ملكة باعثة على ملازمة السلوك لتعاليم إلهية حقة، وهو عين تعريف العدالة في المجال الديني التي عُرِّفت بأنها «ملكة باعثة على ملازمة التقوى»، وهو ما جعل اللفظين مرادفين لمعنى واحد هو الاستقامة الدينية. وفي الآية ﴿اعملوا هو أقرب للتقوى﴾⁽²⁶⁾ ما يدل على الملازمة بينهما، ويجعل أحدهما مؤدياً إلى الآخر ومتحققاً به.

إذا كانت غاية الدين هي العدالة التي حرص على تحقيقها في الأرض، فإن الاختيار الإنساني بقي في تلك المنطقة المقلقة التي يتوجس منها القرآن ويظهر مساوئها باستمرار، ويعمد إلى إدانتها ومحاصرتها بشتى السبل: ﴿ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليئوس كفور﴾⁽²⁷⁾، ﴿ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولاً﴾⁽²⁸⁾، ﴿وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر كان يئوساً﴾⁽²⁹⁾، ﴿إن الإنسان لَكفور﴾⁽³⁰⁾.

على الرغم من ذلك، فإنك تجد القرآن يحرص من زاوية أخرى على ضرورة الاختيار الإنساني الطوعي والحر، للإقبال على الدعوة الدينية، ويرى أن نجاح الدعوة يكون بتدفق الناس الكثيف إليها. نجد هذا واضحاً في الآية القرآنية: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله

(25) تعرّف العدالة في كتب الفقه بأنها ما يقابل الفسق. وقد عرّف الفقهاء العدالة بأنها عبارة عن: «ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات وتعرف بحسن الظاهر». انظر: أبو القاسم الموسوي الخوئي، كتاب الاجتهاد والتقليد (قم: أنصاريان للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص 259، ويقول الأسيوطي: «وشرط العدالة اجتناب الكبائر وترك» [الإصرار على صغيرة، ويجب على الموثق أن يتقي الله». انظر: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، جواهر العقد (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج 1، ص 11.

(26) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية 8.

(27) المصدر نفسه، «سورة هود»، الآية 9.

(28) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية 11.

(29) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية 83.

(30) المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآية 66.

أفواجاً⁽³¹⁾، حيث قرنت الآية نصر الله بإقبال الناس أفواجاً على قبول الدين الجديد والدخول في حظيرته.

هذا يعني أن قيام الدعوة الدينية وسيادتها في الأرض، في نظر القرآن، ليس من متعلقات الإرادة الإلهية المباشرة بقدر ما هو مسؤولية إنسانية، تستدعي بدورها اختياراً حراً يملك فيه الإنسان أن يرفض ويتمرد ويعصي، أو أن يؤمن ويتطوع ويتماهى، ولأما اعتبر قبوله الدعوة إلجاء وإكراهاً من الله، وهذا ما ياباه القرآن، كما في الآية: ﴿ولو شاء لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم في ما آتاكم﴾⁽³²⁾. الإسلام التأسيسي قرن نجاح مشروعه بالقبول الحر له والإقبال الطوعي إليه، لتكون الحرية الإنسانية أصل ظهور الدين وسيادته واستمراره.

بذلك تجد أن الحرية الإنسانية بقدر ما هي مطلوبة لقيام الدعوة الدينية، ظلت في المخيال الديني الجامع بين الأديان التوحيدية الثلاثة محل تهمة، لا بسبب معصية الله فحسب، بل أيضاً بسبب رغبة الإنسان في الاستقلال عن الله والاكتفاء بذاته⁽³³⁾. لذلك تجد قصص تكوين الإنسان الأولى في الأديان الثلاثة تلتقي عند فكرة أن الإنسان عندما خلا بنفسه، ورأى في ذاته كائناً قائماً بذاته، وتولدت لديه رغبة في الاستقلال عن الله، وتأسيس وجوده بمعزل عما يريده الله. تلك هي قضية الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم، وحرصت جميع الأديان التوحيدية على التذكير بها والبناء عليها في تفسير التاريخ الإنساني كله، وتسويق محاصرة تلك الحرية وتقييدها لإعادتها إلى حظيرة العبودية لله.

(31) المصدر نفسه، «سورة النصر»، الآيتان 1-2.

(32) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية 48.

(33) المفارقة هنا هي أن سلوك الاستقلال عن الله كان مصدر الشرور عند الأديان التوحيدية الثلاثة، وهو جوهر الخطيئة الأولى. يقول أوغسطين: «بدأت الخطيئة بالكبرياء، وذلك حين رأى الإنسان أنه سيد نفسه ويقوم بذاته ولذاته»، في حين أصبح هذا السلوك عينه هو التعريف المباشر لعصر الأنوار. يقول إيمانويل كانط: «الأنوار هو خروج الإنسان من حالة اللانضج المفروضة عليه من داخله». انظر:

إيمانويل كانط، ما هو الأنوار: Immanuel Kant, An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?', Great Ideas (New York: Penguin Books, 2013), and Paul Tillich, A History of Christian Thought, from its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism, Edited by Carl E. Braaten (New York: Simon and Schuster, 1972), p. 126.

هذا يعني أن الوازع الذاتي القائم على الاختيار الخالص لا يمكنه، بحكم تجربة الخطيئة الأولى، أن يوصل إلى الله وأن يحقق التقوى الإنسانية، وهو ما استدعى الاستعانة بوازع خارجي، من خارج الفرد والمجتمع معًا، لتحقيق الهداية الإلهية، فكان بعث الأنبياء والرسل بديلاً من دافع الإنسان الذاتي لتحقيق تلك الهداية. وفي الآية: ﴿قلنا اهبطوا (آدم وحواء) منها جميعاً، فلما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾⁽³⁴⁾، وهو ما يدل على أن الهداية صارت شيئاً يتلقاه الإنسان ويتقيد به من خارج نداءاته الباطنية التي فقدت بعد وقوع الخطيئة الأولى صلاحيتها وقدرتها على تحقيق الهداية التي تدل على العدالة التي يريدتها الله. بذلك كانت الخطيئة الأولى أول نقاط التصادم بين الحرية الإنسانية والعدل الإلهي، التي تجلت في ثنائية العبودية لله والحرية الإنسانية، وهي ثنائية طرحها القرآن عن عمد ودراية منه، وحرص على إظهار وجود العبودية والحرية معاً، على الرغم من أن وجود إحداها يفترض نفي الأخرى.

الحرية الإنسانية لا يستقيم من دونها عدل الله في الأرض، وقد اعتبرها القرآن في الوقت نفسه مصدرًا للشُرور والويلات: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾⁽³⁵⁾؛ معادلة وضعها القرآن وبثها في أكثر نصوصه، وتركها عرضة للتأويلات المتعارضة والمتناقضة، ومحلاً للتوظيف السياسي والأيديولوجي في مسار التاريخ الإسلامي، وهو ما جعل الوعي الديني يعاني تواجهاً دائماً بين العدالة الإلهية والاختيار الإنساني، وتعارضاً مستقرًا بين الحرية الإنسانية ووحداية الله⁽³⁶⁾.

(34) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 38.

(35) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية 30.

(36) هذه المعضلة ليست خصوصية داخل الفكر الإسلامي، بل هي أيضاً من معضلات الفكرين اليهودي والمسيحي، وظلت تقلق النخب المفكرة واللاهوتية، واستطاعت الوصول إلى عصر الأنوار، حين كان التقابل بين الإرادة الإلهية والحرية الإنسانية إحدى أهم معضلاتها. انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية (القاهرة: مكتبة مصر، [1960])، ص 126-143.

ثالثاً: الإسلام التاريخي المبكر: عدالة التقوى

لم يكن لمفهوم العدالة معالم واضحة في بدايات الوعي الديني، لكنه كان على مستوى الممارسة والسلوك متمثلاً بشكل واضح وجلي في جيل الصحابة والتابعين. كانت العدالة بتعريفاتها الفقهية المبكرة وتداولها اللغوي هي الاستقامة الشاملة طبقاً للمعيار الديني، وكانت ضرورية في أي نشاط اجتماعي مسؤول أو مهمة متميزة، ابتداءً بأداء الشهادة، مروراً بأداء الأمانات والوصاية على القاصر والإمامة في الصلاة، وصولاً إلى ممارسة السلطة السياسية⁽³⁷⁾. وقد اشتهر قول الخليفة عمر بن الخطاب: «إذا رغبتُ عن الحق قَوْموني»، وكان رد الحشود عليه: «... قَوْمناك بسيوفنا»⁽³⁸⁾. هذه الحادثة التي هي لحظة التفاهم الضمنية بين الحاكم والمحكوم، تقرر أمرين أساسيين:

أولهما أن العدالة هي الاستقامة وفق معيار ديني مقرر سلفاً بينه النبي وتمثله أتباعه بالممارسة والاختبار الإيماني. وهو معيار كان واضحاً وراسخاً في الأذهان بحكم أن آثار نموذجها الأعلى، وهو النبي، لا تزال حاضرة بقوة، ولا يمكن نسيانها أو الالتباس بها، فسنة النبي لم تكن حينها مدونات مكتوبة، بل ذاكرة وجدانية تشبّعها المسلمون في وعيهم.

هذا المعيار صار مرجعاً مشتركاً يحتكم إليه كلٌّ من الحاكم والمحكومين، ويُلزِمُ الحاكم من خلاله المحكومين وينتزع منهم طاعته، ويجوز للمحكومين في ضوئه معاقبة الحاكم إذا حصل منه خروج على هذا المعيار. والتمثل السلوكي لقيم العدالة يعني أن العدالة والتقوى⁽³⁹⁾ أصبحتا شيئاً واحداً، ولفظين

(37) ذهبت الأقوال الفقهية المبكرة إلى اعتبار العدالة من شروط الحاكم، ثم مع صعوبة تحقق هذا الشرط، صار مطلباً أخلاقياً وليس سياسياً ضرورياً.

(38) عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الاسرار عن أصول فخر الإسلام البزدي، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، 24 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، باب الإجماع.

(39) التقوى في أصل معناها الاتقاء، أي الحياد عن تجاوز حد معين أو انتهاكه، أي الابتعاد عن الانحراف. والعدالة هي الاستقامة والاعتدال وعدم الميل إلى أحد الطرفين، وهو ما يعني أن اللفظين تشابها في دلالتهما وزيفهما، مع اختلافهما في جهة أن التقوى سلوك، والعدالة صفة نفسية أو اجتماعية للشخص المتقي.

مترادفين لهيئة إنسانية واحدة. العدالة تُعرف وتقاس بدرجة التقوى، والتقوى طريق لعدالة المجتمع وصلاحه.

ثانيهما أن شكل الحكم الأول لم يكن مشخصًا، بل كان أقرب إلى الطابع المباشر الذي يمنع تركيز السلطة في يد الحاكم وحده، بل تكاد السلطة تكون شأنًا عامًا يشارك فيه جميع الناس، ويقوم بعثه الصحابة البارزون في المدينة. كان هذا واضحًا في مشاورة الخليفة الدائم للصحابة في جميع الشؤون العامة، واعتبار اعتراض صحابي أو أحد من الناس على قرار الخليفة أمرًا اعتياديًا وطبيعيًا⁽⁴⁰⁾.

هذا يعني أن الخلافة كانت موقعًا ظرفيًا طرأ بعد وفاة النبي لسد الفراغ الذي تركه، وللقيام بأمور الدين من بعده، أي كانت الخلافة مهمة دينية يمكن أن يقوم بها أي صحابي، وموقعًا منفصلًا عن شخص الخليفة، لا يضيف تسلمه له تمايزًا إضافيًا إلى خصائص الخليفة الذاتية، الأمر الذي جعل الخلافة المبكرة تديرًا اجتماعيًا خالصًا، يجري بالبيعة العلنية، أي بالتوافق والرضى الاجتماعيين، ومشاركة شبه كاملة من جيل الصحابة في مجرياتها⁽⁴¹⁾، وهي وضعية ستتغير مع التغير الجغرافي والاجتماعي والاقتصادي الذي فرضته الفتوحات الإسلامية، إذ أخذت الخلافة تتحول من مهمة عارضة إلى كينونة قائمة بذاتها، ومنتهى الغايات والآمال.

إن صلاحية الجماعة المؤمنة في المدينة في مراقبة السلطة، وتدخلها شبه الدائم في عملية اتخاذ القرار، لضمان مطابقة الواقع العام لمعايير العدل

(40) كان الصحابة أو عامة الناس يدخلون على الخليفة، بلا استئذان، وكان رأي جميع الصحابة هو الحاسم في أكثر القرارات المصيرية، مثل تدوين القرآن، وحرب الردة، والفتوحات، إلى درجة أن أبا بكر كان يصرح بالقول لست بفوق أن أخطيء، وكان عمر قد أعلن على الملأ خطاه وصواب رأي المرأة في قضية الإرث، واحتكام علي، وهو خليفة، إلى القاضي ليحكم في اختلافه مع شخص آخر في درع له، فيحكم القاضي لمصلحة الشخص ضد علي. وهو وضع لن يستمر بعد مقتل علي.

(41) هذا مع العلم أن أكثر آليات وطرق اختيار الخليفة، بالإضافة إلى التعيينات وممارسة السلطة، كانت تستعير الكثير من الآليات القبلية الموروثة، بحكم غياب نص صريح بشأنها. انظر: إبراهيم، الإسلام والسلطان والملك (دمشق: دار الحصاد، 1998).

والاستقامة الدينيين، جعلنا السلطة شأنًا وتديرًا اجتماعيين. كما إن اعتماد التقوى الفردية سبيلًا إلى العدالة الاجتماعية العامة وسَّع دائرة المبادرة الفردية بعد أن اعتمدت سبيلًا لنشر الدين الذي يتحقق بالجهاد، أي بالرغبة الفردية الطوعية والمتلهفة التي يحركها وازع التقوى الداخلي، للقيام بتوسيع مدى الدين الجديد.

هذا جعل نشر الدعوة والقيام بالفتوحات وتحقيق العدالة تقوم على الفعل الإنساني والإرادة البشرية الحرة. فلا محل للمصادفة، ولا إلجاء من الله، بل هناك نداء إلهي مفتوح لتحقيق إرادة الله، أي عدله في الأرض، عبر إرادة الناس وحریتهم الكاملة. بذلك، كانت إرادة الناس أو اختيارهم في الزمن التأسيسي الأول، مرادة إلى الله بحكم حاجة الدعوة إلى أن تنتشر، وحاجة الدين إلى أن يستمر ويحفظ نفسه بحماية المؤمنين له والذود عنه.

بيد أن الفتوحات التي كانت ثمرة مباشرة للمبادرة الإنسانية الحرة، أوجدت وضعية جديدة أخذت تحاصر الاختيار الإنساني نفسه، وتعتمد إلى إلغائه. كما أن وازع التقوى الفردي، والرقابة الاجتماعية ذات الطابع العفوي والمباشر، لم يعودا كافيين لاستيعاب هذا المتغير الجديد وهضمه. فالدعوة الدينية أطلقت المبادرة الإنسانية إلى أبعد مدى ممكن لها، لغرض تعميم التقوى في أرجاء المعمورة، فإذا بهذه المبادرة تنتج ما ينفى في الداخل، وإذا بالتوسع والانتشار غير المسبوقين في تاريخ الحضارات، ينقلبان على التقوى نفسها، عبر ظهور شبكة مصالح جديدة أخذت تنشئ واقعا سياسيًا جديدًا، وتعمم منظومة وعي جديد، صاروا يزا حمان التقوى الفردية والرقابة الاجتماعية على صلاحيتهما وأهليتهما في إدارة الوضع الجديد، ويصدران الاختيار الفردي وبلغيان المبادرة الإنسانية، وقيمان جدارًا حديدًا بين المجتمع والسلطة، بعد أن كانت شأنًا اجتماعيًا خالصًا.

لقد ولد الغنى الفاحش وسوء العدالة غير المقصود للثروات الجديدة التي تراكمت في إثر الفتوحات الإسلامية نظم مصالح عمدت إلى حماية نفسها بطرق تحالفات وتضامانات خارج معيار التقوى والاستقامة المعهودين. وأخذت ولايات الأطراف، مثل الكوفة والشام ومصر، تتخذ طابع حكم شبه

مستقل عن مركز الخلافة في المدينة، وهو ما قلل من هبة سلطة الخلافة، وأضعف قدرتها على رصد الأمور وضبطها وفق معيار التقوى الذي نشأت عليه ولأجله. بل أصبح ميزان التقوى بصورته العفوية وآلياته السياسية غير المنضبطة، مصدر إرباك وزعزعة لسلطة الخلافة نفسها.

هذا ما حدث مع عثمان، الخليفة الثالث الذي حوَّصر بعد أن تراكت الشكاوى من مخالفاته، وأكثرها من القراء (حفظة القرآن) الذين كانوا الخزان الأساس للفتح الإسلامي، ومصدر طاقة اندفاعه الهائلة، وكانوا يرمزون في سلوكهم وتدينهم إلى التقوى الدينية بصيغتها الخام، البريئة والساذجة، الوديدة والشرسة معًا. وقد انتهى الحصار بقتل عثمان بطريقة غوغائية، وكان مقتله بداية النهاية لمنظومة الخلافة الأولى التي كانت التقوى معيارها ووسيلتها وغايتها.

الانتقال من واقع متقيد بالتعاليم النبوية إلى واقع سلطوي مشخص ذي قيم جديدة، لم يحصل فجأة، بل سبقته خلخلة داخل الواقع القديم، وإرهاصات للواقع الجديد بدأت تظهر داخل الواقع القديم وقبل سقوطه. كان هذا جليًا في مقتل عثمان ومقتل علي، على الرغم من أن دوافع قتل كل واحد منهما مختلفة عن الأخرى؛ فقد قُتل عثمان لأنه كان أول إرهابات الحكم الإمبراطوري الذي رأى في السلطة ملكًا شخصيًا وعائليًا يخوله توزيع الأموال وتعيين المناصب كيفما يشاء، وهو ما تمثل في قول عثمان لخازن بيت المال: «إنما أنت خازن لنا»⁽⁴²⁾، بالإضافة إلى اعتبار منصبه منحة من الله له، كذلك في قوله الشهير: «لا أنزع قميصًا ألبسنيه الله»⁽⁴³⁾. وكان ذاك السلوك والتفكير الجديدان نتيجة المتغيرات التي بدأت تطفو على سطح الحياة، وأمارة على وجهة جديدة بدأ

(42) انظر: هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 74-107. وانظر أيضًا: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ص 150.

(43) محمد رشيد رضا، ذو النورين عثمان بن عفان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ج 1، ص 127. انظر أيضًا: أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب بن محمد النوري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة، ج 33 في 15 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 814.

العالم الإسلامي يسلكها، إلا أنها وجهة مبكرة لم يكن المزاج الديني معداً لها، ولم تستحكم قبضتها الكاملة على مفاصل القوة، بالإضافة إلى أن النزعة التقوية كانت لا تزال قادرة على الدفاع عن وجودها بشراسة. كان عثمان أول المبشرين بالتيار الجديد، وكان قتله أول خلخلة للواقع القائم وبداية زحف الواقع البديل، وهو ما جعل من عثمان أول قرابين العهد الإمبراطوري.

أما مقتل علي، فكان بمنزلة نهاية فعلية للعهد القائم على معايير دينية، وبداية فعلية لعهد جديد يسود الحياة الإسلامية وتصطبغ بصبغته. كان علي الذخيرة الأخيرة التي استعان بها المزاج التقوي لإصلاح الخلل الذي أصاب الواقع السياسي والاجتماعي في إثر مقتل عثمان، والصمود في وجه المتغيرات الجديدة المندفعة هذه المرة بقوة. كان علي في نظر الجميع رمز التيار التقوي الأول، وأثراً من آثار النبوة الصافية، وضمانة الدين الأساسية، وهي صفات دفعت الجميع⁽⁴⁴⁾ إلى مبايعته بحماسة ومن دون شروط.

بيد أن النزعة التقوية حينها أخذت، عبر القوى والتكتلات المعبرة عنها، في زمن الأزمات، تفقد قدرتها على السيطرة والتحكم في انفعالاتها وردّات أفعالها العنيفة، لأن ما استجد كان أموراً غير مسبوقة في ذهن هذه القوى ووعيها، ومتصادمة مباشرة مع قيمها التي تمثلتها بالسلوك والممارسة لا بالفكر والفهم والتحليل. كما أن الأمور لا تعود إلى الوراء، بل كان المطلوب ابتكار استراتيجيا جديدة لاستيعاب المتغيرات الجديدة وهضمها، أي الاعتراف بالمتغير الجديد، والوصول معه إلى نقطة توازن جديدة. لذلك تجد علياً، على الرغم من إصراره في بداية حكمه على التطبيق الحرفي لقيم العدالة والاستقامة («العزیز عندي ذلیل حتی آخذ منه»)⁽⁴⁵⁾، قبل التحكيم في أواخر عهده، في معركة صفين، وكان قبوله اعترافاً منه بالقوى الجديدة المُمثلة للتحويلات

(44) نُقل عن علي في نهج البلاغة قوله: «فما راعني إلا والناس كعرف الضبع إليّ ينثالون عليّ من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان». انظر: أبو الحسن محمد بن الحسين الشريف الرضي، نهج البلاغة (قم: دار الذخائر، 1992)، ص 36.

(45) محمد حسن الميرجهاني الطباطبائي، مصباح البلاغة (مستدرك نهج البلاغة) (قم: منشورات مدرسي، 1966)، ج 4، ص 162.

الجديدة، واستعدادًا للوصول معها إلى نقطة تسوية أو توازن جديدة. إلا أن لحظة القبول بالتحكيم والنتائج التي انتهت إليها كانتا إعلانًا تاريخيًا لنهاية وضع تقوي قائم بدأ يتفكك من داخله ويفقد الكثير من مرتكزاته الاجتماعية، وبداية عهد آخر جديد أخذت أسهم القوة لديه تتراكم، وحظوظ تسلمه زمام الأمور عالية. كان التاريخ كله يتكلم عبر عمرو بن العاص الذي خلع عليًا وثبت معاوية في السلطة، مثلما يثبت خاتمه في إصبعه.

طبعًا، لم يكن أمام علي إلا أن يقبل التحكيم⁽⁴⁶⁾، بفعل إدراكه تزعزع التيار التقوي القديم الذي بات عاجزًا عن حسم الأمور لمصلحته، إلا أن نتائج التحكيم التي كانت، بحسب سياق الحوادث، طبيعية ومنطقية، لم تكن في مصلحة علي، الأمر الذي وضعه في دائرة التهمة، لكن هذه المرة من أكثر الذين التفوا حوله، فأصبح في نظرهم مرتدًا بعدما كان مصدر إلهامهم، ولم يترددوا في قتله عندما سُنحت لهم الفرصة لذلك. فكان مقتل علي نهاية فعلية لواقع يقوم على دعائم تقوية، بعد أن أخذ ينقسم على نفسه، ويتآكل من داخله، ويلتف بعنف حول كيانه، ليتتهي آخر الأمر إلى خنق نفسه، مفسدًا في المجال لوضع سياسي جديد وفضاء وعي ديني مختلف.

هذا يعني أن المتغير الجديد الساعي إلى فرض وضعية سياسية جديدة ومعايير عدالة مختلفة، لم يكن أمرًا عارضًا أو طارئًا يمكن تجاوزه، بل يمثل صميم الواقع الإسلامي الجديد وجوهره في أواخر خلافة علي. وهو واقع بلغ من التعقيد والتشعب والتنوع والعمق الاجتماعي ونقاط القوة بحيث ما عادت معه مرجعية التقوى العفوية صالحة وحدها للإمساك بخيوطه وكبت فورانته. إنه التاريخ الجديد الذي أخذ يكسب بقايا التاريخ الذي سبقه، ليقيم صروحه الجديدة.

كان مقتل علي نهاية طور تاريخي كامل، وكان عهد معاوية بداية عصر تاريخي آخر لم يكتف باستلام السلطة، بل أخذ يعيد تعريف الأشياء وتصنيفها

(46) وهو ما تشير إليه الروايات من تردده أو عدم قبوله التحكيم في البداية، إلا أنه اضطر إلى الإذعان للواقع الجديد بفعل الضغط الذي أخذ يصدر من معسكره، وهو ما يدل على تفكك معسكر علي على الرغم من وازعه الأخرى، وتماسك معسكر معاوية على الرغم من وازعه الدنيوي.

وتسميتها وتأويلها، لتأخذ معه مسائلنا العدالة والحرية صوراً ووضعيات مناقضة تماماً لما كانتا عليه في الإسلام التاريخي المبكر.

رابعاً: الإسلام التاريخي المتأخر: عدالة القدر

وقف معاوية أمام حشود المبايعين، ليعلن: «ما قاتلتكم لتصلّوا ولا لتصوموا، ولا لتحجّوا ولا لتزكّوا، إنكم لتفعلون ذلك، وإنما قاتلتكم لأتأمر عليكم، وقد أعطاني الله ذلك وأنتم له كارهون»⁽⁴⁷⁾.

بذلك القول المختصر، دُشن واقع جديد يفارق في قيمه ومعايره جميع ما كان يقوم عليه الواقع السابق الذي عبّر عنه خطاب أبي بكر. بموجب هذا الخطاب، ما عادت السلطة شأنًا اجتماعيًا وتديرًا جماعيًا، بل تقوم بالغلبة والقهر. استقالت السلطة من وظيفتها الدينية لتصير كيانًا يقوم بذاته ويُقصد لذاته. وتعطلت وظيفة التقوى في تقويم السياسة وصارت شأنًا فرديًا منعزلاً. صارت السلطة شأنًا علويًا يقرر الله وحده مصيره، ويمنحه لمن يشاء بشكل منفصل عن الناس ومستقل بالكامل عن إرادتهم ورغباتهم. لذلك كان معاوية يكرر في خطبه: «اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت»⁽⁴⁸⁾، وهو ما يشير إلى اقتناع معاوية، أو محاولته إقناع الناس بأن الإرادة الإلهية والقدر الإلهي كانا وراء وصوله إلى السلطة، كذلك بدأ نوع روايات عن النبي يتردد بين الناس بأنه ستكون «خلافة نبوة ثم يؤتي الله ملكه من يشاء»⁽⁴⁹⁾.

تلك هي عناوين الواقع السياسي الجديد، وهي عناوين تتأزر جميعها لرسم معالم تفكير جديد وحتى فهم مختلف للدين، تسهّل على هذا الواقع التحصن

(47) علي بن الحسين بن محمد أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين (النجف: منشورات المكتبة الحيدرية، [د.ت.ل.])، ص 45.

(48) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، ج 5، ص 92-93، وانظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 2، ص 212.

(49) مسند أبي داود الطيالسي، ج 2، ص 263.

داخل المنظومة الدينية، وتحتم بناء أيديولوجيا جديدة، ترحزح أكثر منطلقات الواقع السابق وثوابته، وتوفر دعامات شرعية وعقلية وأخلاقية للترتيب الجديد، سيتغير معها معنى العدالة، وتبدل مكانة الحرية والاختيار الإنسانيين.

ما كان لهذه الأيديولوجيا الجديدة أن تحصل مرة واحدة، بل اتخذت مسارات طويلة، وأخذت تتطور على جرعات، وتترسخ ببطء داخل بنية الوعي الديني، بعد أن استقر الواقع السياسي الجديد بهيئته الجديدة، وصار سمة ثابتة وراسخة للحياة العامة، لا يمكن تغييره أو تبديله، بل ما عاد في الإمكان، في وقت متأخر، تصور أي واقع سياسي محتمل غيره، حتى عند الذين ناهضوه وحاربوا ضده، وفي مقدمهم العباسيون⁽⁵⁰⁾.

في المقابل، وصلت ردة فعل الخوارج على الوضع الجديد إلى ذراها، حين تعممت على كل أصحاب المعصية؛ فبعد أن كانت حملتهم على الذين يحدثون في الدين من ممثلي العهد الجديد، توسعت لتطاول كل مرتكب للكبيرة، وتحكم بكفره وخلوده في النار حتى لو تاب⁽⁵¹⁾، فما عادت تميز استراتيجيًا بين من هو معها ومن هو ضدها، بل أخذت تشمل من يدعم الواقع الجديد ومن يقبل به ولا يحرك ساكنًا ضده. وهو موقف مسدود الأفق، انتحاري، لا يغير الواقع بل يخرج عن سلطته ويتبرأ منه، ولا يقدم حلًا أو مخرجًا للمؤمن العادي الذي صار الواقع الجديد أضخم من أن يعترض عليه أو ينقده، وأشد من أن يتمرد عليه أو يغيره، الأمر الذي يعني أن المؤمن بات بحاجة لا إلى عقيدة تغيير، أو حركات ثورية، بل إلى مركز ديني يساعده على التأقلم مع الواقع الجديد، والتكيف مع متغيراته، ويخفف عنه وطأة عقدة الذنب التي باتت تؤرقه من داخله، بعدما انفك التلازم والترابط بين مجريات الواقع والتعاليم الدينية المعهودة في الوعي والسلوك.

(50) كان هذا واضحًا في الكيانات السياسية التي أنشأها الشيعة كالإسماعيلية والإمامية والزيدية، والعباسيين بعد الأمويين.

(51) انظر: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المجموع: شرح المذهب (بيروت: دار الفكر، [د.ت.])، ج 19، ص 219.

كانت عقيدة الإرجاء التي اعتُبرت من العقائد المبكرة في التاريخ الإسلامي، أحد المخارج لقبول الواقع الجديد وتفهمه، إذ عمدت إلى تأجيل عقاب الله للعاصين وإرجائه إلى الآخرة، ونفت خلود أحد في النار، وألغت مدخلية العمل في تكوين الإيمان وبقائه، أو في قوته وضعفه، فقالوا: «لا يضر مع الإيمان معصية ولا يضر مع الكفر طاعة»⁽⁵²⁾. لذلك قيل إنهم سُئِموا مرجئة لتأخيرهم العمل عن الإيمان، أي فصل العمل عن الإيمان.

كذلك تزامن مع عقيدة الإرجاء، أو كان قريباً من وقت ظهورها، اتجاهٌ سُمي القدرية، بحسب تسمية المعتزلة له، يقول إن «الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته»⁽⁵³⁾. ويذهب القاضي عبد الجبار في كتابه المغني إلى أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه «أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله وجعله إماماً وولاه الأمر، وفشا ذلك في بني أمية»⁽⁵⁴⁾.

لسنا بحاجة هنا إلى ترجيح أيٍّ من التفسيرين اللذين يذهب أحدهما إلى أن عقيدتي الإرجاء والقدرية هما نتاج وترويج متعمدان من السلطة السياسية الأموية داخل المجتمع لتسوية الوضع الجديد، ويذهب الآخر إلى أن عقيدتي الإرجاء والقدرية ثمرة سعي اجتماعي صادق وجاد ذي دوافع إيمانية وعملية معاً، لرفع عقدة الذنب النابعة من التعامل مع الواقع الجديد أو من العجز عن تغييره. فكلا التفسيرين يعتبر عن حاجة دينية واجتماعية وسياسية إلى الاجتهاد الديني القادر على ملاءمة النص الديني للواقع المستجد، لكن هذه المرة بدلالات جديدة غير مسبقة.

(52) هذا القول تجده يتكرر في جميع خطب الأمويين وولاتهم لحظة استلامهم الحكم. من ذلك قول مروان بن الحكم: «ألا وإني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي... فلن تزدادوا إلا اجترأخاً ولن تزدادوا إلا عقوبة، حتى يحكم السيف بيننا وبينكم». انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]), ص 48.

(53) مسعود بن عمر بن عبد الله السعد التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 2 (باكستان: دار المعارف النعمانية، 1981)، ج 2، ص 143.

(54) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة): المغني في أبواب التوحيد والعدل، حققه وقوم نصه أمين الخولي [وآخ.] (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [1960])، ج 4، ص 8، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ط 2 (تونس: الدار التونسية، 1986)، ص 87، 143-145.

إن فصل العمل عن الإيمان في عقيدة الإرجاء يعني جعل العمل أجنبياً عن حقيقة الإيمان، واعتباره غير ذي صلة. وفي ذلك نقلة نوعية في التفكير الديني الذي بدأ يقلل من أهمية المعايير البشرية التي يمكن تحسسها وقياسها، والبناء عليها لتقويم انحراف معيّن. وهي بداية أيضاً لاعتبار الوقائع الاجتماعية التي تبدأ بالفرد وتنتهي بالسلطة حقائق غيبية، لا يمكن فهمها أو تفسيرها أو الحكم عليها، إذ لا سبيل إلى معرفة جوهرها ما دامت طرقنا إلى الكشف عنها معدومة.

إذا كان الإرجاء يلغي قدرتنا على تفسير الوقائع الاجتماعية والتاريخية، ويتعالى بالحقائق الإيمانية، بحيث لا يملك أحد إلا الله الحكم بتحقيق هذه الحقائق في شخص معيّن أو خلوه منها، فإن عقيدة القدر في المقابل تنفي مدخلية الإرادة الإنسانية في صنع أي حادث بشري أو تغيير أي واقع قائم. فما يحصل ليس صنفاً بشرياً، بل قدر إلهي لا يمكن رده ولا يمكن فهمه أو استيعابه، والخيار الوحيد هو القبول به والتقيّد بمقتضياته. ما عادت إرادة الله، في المجال الاجتماعي والسياسي، تتعلق بما يجب تحقيقه في المستقبل، بل صار ما هو متحقق علامة وأمانة على إرادة الله، وهو ما جعل إرادة الله من متعلقات الماضي لا من متعلقات المستقبل. وما عادت إرادة الله تستدعي إرادة إنسانية لتحقيق واقع بشري معين، بل أخذت تتجاوز الخيار الإنساني، وتخلق هذا الواقع بطريقة غامضة لا يفهم الإنسان طرقها، وهو ما نقل القاعدة الإيمانية من «إفعل ما يريد الله أن يكون»، إلى «طابق فعلك لما أَرَادَ الله بما هو كائن»؛ فصار مجرد حدوث شيء علامة حتمية على أنه مراد الله، ويمثل العدل الإلهي الذي لا يمكن التشكيك فيه.

بالغاء أي مدخلية للاختيار والقرار الإنسانيين في صنع أي حادث اجتماعي، أو قيام أي ترتيب سياسي، صارت العدالة تتحقق بطريقة خفية وغيبية، وأخذت تقترب بالحادث لمجرد حدوثه الذي ما كان ليحدث إلا لأن الله أراد من وراء ظاهره الدموي والغريب الخير للمجتمع والإسلام. صار الحاكم هو الواقع القائم، وصار الواقع هو القدر، وصار القدر هو العدل المتحقق

الذي «يقطع الله به الفتنة» و«يجمع كلمة المسلمين» و«يفتح البلاد»⁽⁵⁵⁾؛ هو تصور جديد يختصره قول معاوية: «نحن الزمان من رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع»⁽⁵⁶⁾.

بذلك، لا يتميز مفهوم القضاء والقدر في هذا السياق من المصادفة العمياء وإسقاط الأسباب والشروط، وبالتالي، لا تعود أسباب الملك والسلطة تترتب بالضرورة على شروط ذاتية يجب توافرها في الحاكم، كما يحرص رجل العلم في الإسلام أن يؤكد ذلك، بقدر ما يكون الملك والسلطان راجعين إلى محض المصادفة⁽⁵⁷⁾.

أخذ المنطق الذي يُقصي الإرادة الإنسانية من دائرة أي حادث سياسي، ويُصير العدالة سرًا غيبياً، يسلك خطأ تصاعدياً في التاريخ الإسلامي، حتى وصل إلى ذروته مع الأسرة العباسية. فإذا كان قدر الله في العصر الأموي يتجلى في الواقع السياسي، فإن قدر الله وإرادته أخذًا يتجليان في العصر العباسي

(55) هذه عبارات للضحاك بن قيس الفهري وسعيد بن عبد العزيز في مدحهما معاوية. وعلى منوال كلاهما أنشد عبد الله بين الزبير الأسدي شعراً للأمويين والمروانيين:

بهم يجمع الشمل الشتيت وأصلح الإله وداوى الصدع حتى نجبراً
قضى الله لا ينفك منهم خليفة كريم يسوس الناس يركب منبراً
انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حققه وعلق عليه محمد باقر المحمودي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1974)، ج 4، ص 155؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، 24 مج، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ج 2، ص 131؛ الطبري، ج 2، ص 102-103؛ عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة الدمشقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 188، وعلي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق إحسان عباس، إبراهيم السعافين وبكر عباس (بيروت: دار صادر، 2008)، ج 41، ص 259.

(56) أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي، كتاب الإعجاز والإيجاز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، الباب الخامس.

(57) يقول الملك، في كلیلة ودمنة، بعد تنصيبه: «فإن الذي منحني الله وهياه لي إنما كان بقدر ولم يكن بجمال ولا عقل ولا اجتهد... لأنني قد رأيت في هذه الأرض من هو أفضل مني حسناً وجمالاً وأشد اجتهداً وأسد رأياً، فساقتني القضاء إلى أن اعتزرت بقدر الله». انظر: عبد الله بن المقفع، كتاب كلیلة ودمنة، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1986)، باب ابن الملك وأصحابه، ص 37.

بشخص الخليفة نفسه الذي صارت إرادته إرادة الله نفسها، وقراره قرارًا إلهيًا لا يُرد. تجلّى هذا بوضوح في افتتاح المنصور لعهد بالقول: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على فيئه بمشيئته، أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، وقد جعلني الله تعالى عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني، فارغبوا إلى الله تعالى أيها الناس وأسألوه.. أن يوفقني للصواب، ويسدني للرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحني لإعطائكم وقسمة أرزاقكم بالعدل عليكم فإنه سميع مجيب»⁽⁵⁸⁾.

أراد الأمويون مطابقة الترتيب السياسي مع إرادة الله. أمّا العباسيون، فأرادوا مطابقة إرادة الله مع إرادة الحاكم. الأمويون أرادوا من المؤمنين التسليم بقضاء الله وقدره، بينما جعل العباسيون من الطاعة السياسية جزءاً من الإيمان والعقيدة.

ما عاد الخليفة منذ تلك اللحظة مضطراً إلى تقديم برنامج حساب أو مراجعة، أو إلى الخضوع لمطالبة أو مراقبة. الخليفة هو الزمان نفسه، هو القدر نفسه، به تتحقق عدالة الله بطريقة خفية وغير مفهومة. قدر لا مكان فيه لجميع وجوه الاختيار الإنساني وجميع جهاته. وإذا أراد الله أن يغير واقعاً أو حاكماً، فإنه يُعمل إرادته وقدرته لذلك. فقدّر الله لا يغيّره إلّا قدر الله، وفي كل هذه الأقدار تستمر عدالة الله في البشر، ويتحقق صلاح الإنسان والمجتمع، حتى لو خفي علينا هذا الصلاح، ولم نستوعبه أو نتحسسه بشكل مباشر.

صار قدر الله حتمياً في انتظام المجتمع ورأس هرمه السياسي، وهو قدر أخذ يحاصر القرار الإنساني من جميع الجهات، حتى وصل إلى نقطة سلب الإنسان خياره، ليس في إصلاح أو تغيير المجتمع والحياة العامة، بل في صنع

(58) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1993)، ج 32، ص 311.

فعله وما يصدر عنه⁽⁵⁹⁾. هي مرتكزات وصلت إلى ذروتها الطبيعية، ونهاياتها المنطقية التي ما عادت تكفي بإنهاء أي وجود للاختيار الإنساني في الدائرة العامة، بل تعتمد إلى إلغاء هذا الاختيار في الدائرة الخاصة والذاتية للإنسان، فما يصدر عنه ليس منه وإن اعتُقد أنه منه⁽⁶⁰⁾.

بذلك اكتملت العناصر الفكرية والدينية المنسجمة مع طبيعة الواقع السياسي الجديد ومستلزماته العملية، بحيث لم يبق هذا الواقع مجرد حالة قهر خارجية تفرض نفسها بالإكراه والغلبة، بل صار من صميم الوعي الإسلامي، بعدما اتخذ ركيزة دينية واجتماعية وهيئة سياسية ثابتة فيه، الأمر الذي جعل الحفاظ على هذا الواقع جزءاً من مهمة الحفاظ على الإسلام والأمة، وصار وازع طاعته والإذعان الكامل له، داخلياً وطوعياً، بعدما كان خارجياً وقهرياً⁽⁶¹⁾.

صارت العدالة موضوع إيمان واعتقاد، لأنها أصبحت صفة لواقع متحقق لا بد من الإيمان بالعدالة الكامنة فيه، وما عادت موضوع تكليف فردي ومسؤولية إنسانية. وحوصر الاختيار الإنساني في دائرة أن «تطيع ولا تملك إلا أن تطيع»، وارتفعت الحرية بالكامل من دائرة الاجتماع والحياة العامة، بعدما غابت في التصور، ولم تندرج ضمن مطالب الفكر والتفكير ومسائلهم، بل باتت معاجم اللغة نفسها خالية من أي لفظ يدل عليها، وصار لفظها، أي «الحرية»، يدل على غيرها أو على ما ينفيها⁽⁶²⁾. هذا الأمر نسج حالاً فكرية

(59) انظر: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والاشاعرة والإسماعيلية والنصيرية (بيروت: دار العلم للملايين، 1996)، ص 555-563.

(60) الإنسان وفق هذا التفكير، لا يقدر على فعله، وإنما يقدر على اكتسابه، بعدما كان مراداً لله، لكي يصح إثباته أو عقابه. انظر مقالات الإسلاميين، في: بدوي، مذاهب الإسلاميين.

(61) كان هذا واضحاً في جعل الطاعة السياسية للسلطان طاعة دينية. وهو حكم حاضر في كل الأدبيات السلطانية وفي الأحكام الفقهية ذات الصلة بالعلاقة بالسلطة. انظر: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 231-269، وكمال عبد اللطيف، في تشريع أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة الجديدة، 1999)، ص 180-186.

(62) من قبيل تعريفها بأنها لعتق من العبودية، أو تعريفها بأنها الكرم والمروءة، وغير ذلك من التعريفات التي تشدد على الفضيلة أو المنحة الاجتماعية.

ونفسية أعجزت ممثليها الحديثين من العرب عن العشور داخل مخزونهم الفكري ورصيد تجاربهم التاريخية، على ما يساعدهم على فهم ما يرمي إليه الأوروبيون من مفردة الحرية، فأخذ البعض يفسره بأنه العدل في الإسلام مثلما فعل الطهطاوي، وأخذ آخرون يفسرونه بأنه من مندرجات باب الحجر في الفقه مثلما فعل المؤرخ المغربي أحمد الناصري⁽⁶³⁾.

على الرغم من استناد السلطة الأموية، والسلطة العباسية لاحقاً، إلى أدبيات الحكم الفارسي في مسائل الإدارة والحكم التي عُرفت بالأدبيات السلطانية، فإن السلطة الأموية التي جاءت استجابة لضرورات تاريخية إسلامية، استدعت شكلاً إمبراطورياً للحكم، وعمدت إلى بناء تضامانات تدعمها من داخل التكوين الاجتماعي، وأسست لنفسها فضاء مشروعية إسلامية قادراً على مزاحمة الفضاء التقوي السابق والتغلب عليه، بعدما فقد هذا الفضاء المذكور توازنه الداخلي، وبعد فشل محاولات عديدة منه في إعادة الأمور إلى نصابها السابق، وانتهائها بطريقة مأساوية، وكان أهمها ثورة الحسين بن علي وثورة زيد بن علي. وهي محاولات فات أوان وظروف نجاحها، لأنها لم تلق استجابة اجتماعية كافية، بل تكاد تلك الاستجابة تكون معدومة إذا عرفنا أن عدد الذين قاتلوا مع الحسين كان لا يتعدى السبعين. تلك كانت محاولات إيمانية أرادت إعادة عقارب الساعة إلى الوراء.

لذلك، لا تصح التحليلات التي تُرجع الأيديولوجيا السلطانية إلى الأدبيات الفارسية⁽⁶⁴⁾، أو إلى القول بأنها اقتباسات يونانية - رومانية، بل هي من صميم التاريخ الإسلامي، وتعبير منطقي عن تحولاته الاجتماعية والاقتصادية، ونابعة من عمق الفكرة الإسلامية، والدينية عموماً، التي ألفت ثنائية خطيرة هي ثنائية: الله الذي يريدنا له ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾⁽⁶⁵⁾، والإنسان الذي لا يؤمن

(63) انظر: العروي، مفهوم الحرية.

(64) مثلما فعل محمد عابد الجابري في كتابه: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي:

محدداته وتحليلاته، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 329.

(65) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 156.

على حريته بسبب نوازعها الذاتية إلى الاستقلال عن الله ﴿وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه﴾⁽⁶⁶⁾. وهي ثنائية لم يحسم النص الديني الجدل في عواقبها والمرتبات المنطقية حولها، الأمر الذي ترك باب التأويل الفكري فيها مفتوحاً، والتلاعب السياسي بتناقضاتها متاحاً، وهذا ما جعلها إشكالية إيمانية وسياسية معاً.

نعم، يمكن القول إن السلطة الإسلامية وجدت في الأدبيات الفارسية الوافدة ثراء تراثياً وأدبياً وإجرائياً وإدارياً وتقنياً، في أغلب شؤون الحكم، أملى على الحاكم آداب سلوك معينة، ولفت أنظار الفقهاء والمتكلمين إلى مسائل في الحكم ينبغي علاجها والتفكير فيها، إلا أن هذه الأدبيات لم تكن يوماً أساس الملك ومنطلقه في المجال الإسلامي، ولم تكن يوماً مرجعيته الأيديولوجية والفكرية، بل جرى تسريب هذه الأدبيات بنعومة داخل التراث الإسلامي، لتشكل سنداً عقلياً وعبراً تاريخية تدعم بناء السلطة الأيديولوجي الذي صيغ قبل حوالي قرن من ظهور هذه الأدبيات في مجال التداول الإسلامي⁽⁶⁷⁾. فتجد هذه الأدبيات حاضرة بشدة في جميع مصنفات الفقه السياسي المتأخرة، خاصة كتب الأحكام السلطانية، لكن لا بصفتها أدلة قائمة بذاتها، بل بصفتها عناصر دعم وإسناد للدليل الشرعي، ومادة استثناس للمؤلف والقارئ معاً.

خامساً: سقوط النموذج المضاد

السؤال الذي يساعدنا على استكمال الصورة هنا هو: لماذا تفرّدت المنظومة السلطانية برسم معالم الحكم السياسي، وما سر هذا التفرد، وما سبب عجز التيارات الإسلامية الأخرى عن بناء نموذج سياسي، افتراضي أو فعلي، ينافس المنظومة القائمة ويقلقها ويضيق عليها؟

(66) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية 51.

(67) ظهرت الأدبيات السلطانية مع ابن المقفع في أواخر العصر الأموي، أما الأيديولوجيا السلطانية فبدأ الترويج والتأسيس لها مع عهد معاوية.

في الواقع، لم تكن الأيديولوجيا السلطانية متفردة في فضاء الوعي الديني، بل زاحمتها منظومات أخرى، تمثلت من جهة بقوة المعارضة السياسية، وفي مقدمتها البيت العلوي أو الهاشمي، وتمثلت من جهة أخرى في النزعة التقوية التي كانت خزان الاندفاع المتوثب في انتشار الدين، والمعيار الديني المركزي في تداول السلطة وممارستها زمن الخلافة الراشدة.

مثل الخوارج ردة الفعل الأولى ضد الواقع الذي أخذ ينزاح عن النمط النبوي والوازع التقوي في الحكم، فصّبوا عبارات الإدانة والتكفير على الواقع كله، وذهبوا إلى حد الاستغناء عن الحكم والسلطة، وتعويضه بورع فردي وتكاتف اجتماعي. وهي رؤية تعلن الاستقالة من دائرة الحياة العامة، والعمل لا على إصلاح الحكم أو تغييره، بل على إسقاط أصل فكرة الحكم.

كان المطلوب مواجهة على قاعدة دينية وسياسية معاً، أي إنتاج أيديولوجيا دينية ذات دلالات خاصة في مجال السياسة والحكم والمجتمع. فكان جيل الاعتزال الجيل الذي جاء في إثر حركة الخوارج، حيث يذكر أكثر مؤرخي الإسلام أن جيل الاعتزال الأول كان جيلاً سياسياً بامتياز، إذ كان أكثره من سلالة علي بن أبي طالب⁽⁶⁸⁾، ومنخرطاً في مواجهة شاملة مع النظام الأموي الجديد.

هذا يعني أن منطلقات جيل الاعتزال الأول كانت سياسية، ثم أخذت لاحقاً تتأطر في إطار ديني وعقائدي، لتناقض النمط الإمبراطوري الجديد وتدحضه. وهي المنطلقات التي شكّلت خلفية ثابتة للنشاط العقلي الذي أطلقه جيل المعتزلة اللاحق، ابتداءً بواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد⁽⁶⁹⁾.

(68) يذكر صاحب المنية والأمل أن طبقة المعتزلة الأولى كانت من الخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود. أما الطبقة الثانية، فهي الحسن والحسين ابنا علي ومحمد بن الحنفية، وسعيد بن المسيب وأبو الأسود الدؤلي... أما الطبقة الثالثة، فكانت من ذرية علي أيضاً: الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده النفس الزكية وأبو هاشم بن محمد بن الحنفية وزيد بن علي وغيرهم. انظر: بدوي، ص 40-41.

(69) بدوي، مذاهب الإسلاميين.

مَن يتأمل الكليات الاعتزالية الجامعة⁽⁷⁰⁾ يجد أنها تحمل في داخلها عمقًا سياسيًا واضحًا لمواجهة منظومة قائمة ومكتملة هي الأيديولوجيا السلطانية، الأمر الذي يجعل الأيديولوجيا السلطانية القائمة مسودة الاعتزال الضمنية والمضادة التي بنى عليها الفكر الاعتزالي مقولاته كلها ليدحضها ويسقطها:

- فالعبد عند المعتزلة مختار وخالق لأفعاله، الأمر الذي يعني أن الواقع السياسي نتاج بشري وليس غيبيا، وهو واقع مرتين في وجوده لإرادة المجتمع.

- الله حكيم لا يفعل إلاّ الصالح والخير، الأمر الذي يعني أن العدالة ليست لغزًا أو عبثًا أو مصادفة، بل تقوم على معايير مستقلة وقائمة بذاتها وتعلو فوق الحاكم، يمكن على أساسها مطالبة والاعتراض عليه والخروج عليه عند الضرورة⁽⁷¹⁾.

- المؤمن إذا مات من غير توبة عن كبيرة استحق الخلود في النار، وهذه عقيدة تقابل عقيدة الإرجاء، وتؤكد أن لكل عمل عواقبه في الدنيا والآخرة.

- الحُسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، الأمر الذي يجعل تدبير المجتمع في متناول القدرة البشرية، بحكم قدرة البشر على معرفة معايير الصواب والخطأ، وقدرتهم بحكم حرية اختيارهم على تطبيقها والحكم بها. هذا ما يجعل السلطة محكومة بمعيار يعلو فوق سلطتها، ويملك الناس التحكم في السلطة ومحاسبتها من خلاله.

- أصل النبوات والشرائع هو العدل، وإن عدل الله هو أن لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب، وإن الوعد والوعيد داخلان في عدله. وهذه منطلقات ذات طبيعة قانونية، تقيم علاقة ميثاقية بين الله والإنسان، وتلزم الطرفين الوفاء بها؛

(70) بدوي، مذاهب الإسلاميين، والصغير، الفكر الأصولي.

(71) مقولة الخروج اشتهر بها زيد بن علي، واعتبرها واجبة عند انحراف الحاكم.

فإنه يلتزم ألا يفعل إلا الحسن وفيه بوعده ووعيده، والإنسان يقدم طاعته بموجب هذا العقد. وهو بناء يحمل بوضوح مغزى سياسيًا يهدف إلى إلزام السلطة السياسية معايير لا يتفرد الحاكم في وضعها، بل يحددها العقل البشري الذي هو مرجع العقد المشترك بين الحاكم والمحكوم، ويعني عمليًا ما يراه جميع الناس، لا الحاكم وحده، صوابًا أو خطأ، حسنًا أو قبيحًا⁽⁷²⁾. بذلك تكون العدالة لا في فعل الحاكم نفسه، بل في مطابقة هذا الفعل لقيمة ومعياري متفق عليهما بين الحاكم والمحكوم. تصبح العدالة الأصل الذي يستند إليه الفعل السياسي، لا صفة تابعة له.

إن الجوهر السياسي لهذه الكليات جميعًا هو أن تحقيق العدالة مسؤولية اجتماعية، وأن الحرية الإنسانية (بالحدود التي فهمها ذلك العصر) داخلة في صميم مهمات النظام وغاياته.

واللافت أن الفكر الإصلاحى في القرن التاسع عشر اعتمد كليات الاعتزال منطلقًا لمشروعه الإصلاحى، ليسوغ من خلالها الحاجة إلى دستور يقيد السلطة، وإلى برلمان تمثلى يعبر الناس فيه عن تطلعاتهم ويقيدوا به حركة السلطة، في حين أن هذه الكليات لم يكن لها أي أثر في سير الحياة العامة داخل دولة الخلافة التي امتدت حتى نهاية الخلافة العثمانية؛ فتجد مبادئ الاعتزال تتمثل في فقايق ثورية هنا وهناك، لم تستطع آخر الأمر أن تثبت نفسها مرجعية لأي حكم سياسي، الأمر الذي نقلها إلى هامش الواقع، وصارت يوتوبيا أخلاقية ومعضلة عقلية تشغل النخبة في حلها والتفريع عليها، وهذا ما جعلها تخسر عمقها الاجتماعى، وتمحي تدريجًا في الداخل.

إن ما حصل هو أن النمط السلطاني عمم نفسه لا بين مؤيديه فحسب، بل تسرب أيضًا داخل التيارات المناهضة له لحظة تسلمها السلطة، فتكاد لا تجد فرقًا بين الحكم الأموي والحكم العباسي (الذي كان من أكبر مناهضي الأمويين)، وبين الحكم الفاطمي والحكم البويهى الشيعي (الزيدى)، والدولة

(72) انظر: الصغير، ص 133.

الصفوية الإمامية⁽⁷³⁾، الأمر الذي يعني أن الحكم السلطاني أصبح سمة عامة لأي حكم، والتصور الحصري في إدارة الشأن العام.

سادسًا: مُستقر العلاقة بين العدالة والحرية

أمام ذلك كله، استقر العقل الإسلامي على جملة ثوابت تتعلق بالعلاقة بين الاختيار والعدالة:

ما عادت العدالة شرطًا لمشروعية السلطة، بل هي علامة خارجية على صلاحها أو فسادها. وقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن «الإمامة لا تزول بالفسق»، وهو ما جعل العدالة مدرجة ضمن نصائح الملوك، لا باعتبارها ميثاقًا وعهدًا بين الملك ورعاياه، أو قانونًا مُلزمًا له. هي فضيلة مستحبة للملك، يضمن بها صحة مجتمعه واستقرار مملكته، من دون أن ترتقي لتصبح ضرورة من ضرورات الحكم، بل أخذ طغيان الحاكم وظلمه يتخذان، بحسب بعض المرويات، مظهرًا من مظاهر العدالة الإلهية، لعقاب المجتمع على عصيانه، مثلما ورد في الرواية الموضوعة عن النبي: «إذا عصاني من يعرفني سلّطت عليه من لا يعرفني»⁽⁷⁴⁾، الأمر الذي وضع العدالة الإلهية الخفية قبالة العدالة الأرضية الظاهرة.

بقيت العدالة في نظر الفقهاء غاية الدين الأساسية التي يكفل تطبيق الشريعة تحقيقها. بيد أن هذه العدالة المأمولة لم تتوفر على آليات مستقلة وملزمة داخل النظام العام القائم، بالإضافة إلى عجز كل من جهاز «قضاء

(73) اللاف هو تسرب فكرة السلطان الذي يجيء بقدرة الله إلى عقائد المعارضة التي صار رمزها أو قطبها معيّنًا من الله، وتعتبره السلطان الفعلي، حتى لو لم يكن ممسكًا بالسلطة، بل أضيفت إلى هذا الرمز، عند أنصاره وأتباعه، قدرات غيبية تعوض عليه غياب أو تغييبه عن السلطة، وصار يشار إليه في أدبيات هذه الجماعات، الإمامية والإسماعيلية على وجه الخصوص، بلفظ السلطان والحاكم. هذا الأمر يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن الأيديولوجيا السلطانية الجديدة لم تقتصر على تأطير اعتقاد الجماعات الداعمة للسلطة أو المتصالحة معها التي باتت تعرف بأهل السنة والجماعة، بل كان لهذه الأيديولوجيا الأثر الكبير أيضًا في بناء التصور حول مفهوم الإمام عند المعارضة الشيعية. وهذا بحث آخر.

(74) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، قام بفهرسته عبد الرحمن الشامي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، ج 12، ص 97.

المظالم» الذي أنشأته السلط، وأحكام الحسبة⁽⁷⁵⁾ عن ترسيخ العدالة في الحياة، بحكم عدم تقيد السلطة بمقتضيات العدالة، وإمعانها في مخالفة الشريعة ومناقضتها إلى حد أنها أنشأت لنفسها أحكاماً عُرفت باسم «السياسة الشرعية» وأخذت تقلص صلاحية القاضي ومرجعية الفقيه، وهو ما أثار حفيظة الفقيه واحتجاجة الدائمين⁽⁷⁶⁾.

مثل مجرد قيام السلطة، مهما كانت وضعيتها الأخلاقية، العدالة الأسمى التي تفوق أي عدالة أخرى وتنسخها؛ إذ إن خطر زوال السلطة يقوِّض وحدة المجتمع ويهدد استمرارية الدين، فكان الصبر على جور الحاكم، وطاعته في جميع أحواله، من لوازم هذه الثابتة⁽⁷⁷⁾.

وتغدو وصاية السلطان على الدين متفرعة من حاجة الدين إلى ملك يقيمه أو يحميه. وقد بدا هذا جلياً في التداول المكثف لمقولة أردشير التالية: «الملك والدين توأمان: لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه. الدين أس والملك حارسه»، وهي مقولة اتخذت تعبيراً فقهيّاً في أحكام الماوردي السلطانية بأن الإمامة أو الخلافة «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وإدارة الدنيا»، ورُسخت وصاية السلطة على الدين، وسمح لها باستتباع المؤسسات المعبرة عنه والمفسرة له⁽⁷⁸⁾.

(75) تُعرف الحسبة بأنها: أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله. وهي، كما ترى، شكل من أشكال المسؤولية الفردية والاجتماعية لتطبيق الشريعة وضمان الحقوق في المجتمع، وهو الجانب الذي يعرض ظلم السلطة أو غيابها، ويحفظ توازن المجتمع. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة ابن قتيبة، 1989)، ج 1، ص 299.

(76) انظر: السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، وانظر أيضاً مقالة لرضوان السيد تلخص هذه الإشكالية، في: الشرق الأوسط، 2012/10/30.

(77) يقول أُمّية بن عثمان الدمشقي: «ونرى الانقياد إلى الأمراء، لا نتزع يدًا من طاعة، ولا نخرج عليهم بالسيف، حتى يجعل الله لنا فرجًا ومخرجًا، لا نخرج على السلطان ونسمع ونطيع، ولا ننكث ببيعة». انظر: السيد، ص 254.

(78) صار الموقع الديني وظيفية رسمية ومنصبًا داخل الدولة؛ ففي الدولة العثمانية والدولة الصفوية معًا، تم استحداث منصب «شيخ الإسلام» لموقع الفقيه، علامة على احتوائه وجعله تحت جناح =

وصلت الأيديولوجيا السلطانية إلى ذروتها المنطقية حين أقامت تماثلاً بين الملك والله⁽⁷⁹⁾، فصار السلطان من طينة خاصة يختلف عن سائر الناس، لا يدين بشخصه أو ملكه لأحد. وهو فريد من نوعه، يتموقع خارج الأسماء وخارج أخلاق العامة، طبيعته الحقيقية كلها عدل، وينفرد في كل شيء اسماً ولباساً ومسكناً ومأكلاً، حتى قال الجاحظ: «الملك إن أمكنه التفرد بالماء والهواء ألا يشرك فيهما أحد فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد»⁽⁸⁰⁾.

أما الاختيار الإنساني، فلم تكتفِ الأيديولوجيا السلطانية الجديدة بمحاصرته، بل عمدت إلى إلغائه تماماً، مستندة في استراتيجيتها إلى جبهتين: الأولى هي أن التوحيد يقتضي الإيمان بأن كل شيء يحدث في هذا العالم من الله، بما فيه الفعل الإنساني، والثانية هي استعادة التوجس القرآني من الإرادة البشرية وتضخيمه، حيث عملت الأدبيات السلطانية على تعميم فكرة تأصل الشر في البشر، وهو ما يسوغ للملوك الحزم في القضاء على هذا الشر بملاحقة فلول الحرية أو طردها بالكامل من دائرة المدنية إلى فلول الصحراء⁽⁸¹⁾.

هذا أحدث تخارجاً بين مفهوم الحرية ومفهوم العدالة المتمثل في الدولة، فتجد أنه كلما اتسع نطاق الدولة ضاق مجال الحرية، الأمر الذي جعل الحرية في المجتمع العربي التقليدي يوتوبيا مجسدة في رموز منافية للدولة إما داخلها وإما خارجها، وهو ما يفسر تصوير المجتمع العربي الحديث، في أثناء فترة التنظيمات العثمانية، الحرية شعاراً يهدف فقط إلى رفع الحواجز أمام الشخصية⁽⁸²⁾، أي اعتبار الحرية مشكلة حرية شخص منفصل عن الدولة، لا

= السلطان. انظر: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية، القاجارية والدولة العثمانية، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 79-112.

(79) كان العقل السياسي العربي مسكوناً ببنية المماثلة بين الإله والحاكم، وهذه خلاصة توصل إليها الجابري خلال دراساته للمجاويز والماوردي والطرطوشي والفارابي.

(80) انظر: عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد.

(81) لذلك تجد أنه عندما افتقد العروي الحرية في التداول اللغوي والتصور المفهومي، أخذ يبحث عنها في الواقع، فوجدها في صحراء البداوة. انظر: العروي، مفهوم الحرية.

(82) العروي، مفهوم الحرية.

معضلة حرية داخل الدولة، بحكم قيام إحداها (الحرية والدولة، أو الحرية والعدالة) في الوعي العربي على انعدام الآخر.

خاتمة: تمثيلات حديثة

استطاعت المستقرات التي ذكرناها تأطير الوعي الديني من جهة، ووسم الحياة السياسية والاجتماعية من جهة أخرى، كما استطاعت أن تبقى فترة طويلة في التاريخ الإسلامي، بعد أن تعطلت دينامية الداخل، فبات هذا التاريخ محتاجاً إلى مثير خارجي يحرك ساكنه ويكسر رتابة التكرار فيه. كانت الحداثة الصدمة التي دفعت الوعي الديني إلى التعرف إلى نمط علاقات غير مسبقة لديه، فوجد في البداية صعوبة في تصورهما، ثم عمد لاحقاً إلى فهمهما وتمثيلهما ورفع رايتهما.

من المؤكد أن الحداثة، أو الغرب الحديث، كان وراء المطالب المتكررة بالحرية والعدالة في العالم العربي، بحكم أن المفهومين كليهما تغيرا وأجريت عليهما تعديلات وتحولات جديدة في أوروبا، فما عادا على هيتهم القديمة التي تعرّف العرب إليها من الفكر اليوناني أو الروماني أو المسيحي. فالعدالة في المجال الغربي ما عادت تعني الحكم وفق الضرورة العقلية، أو وفق الوحي الإلهي، أي ما عادت مبدأ مفارقاً للمجتمع⁽⁸³⁾، بل صارت، بحسب باركر، مبدأ الدولة الأقصى الذي يقوم بوظيفة ضم المبادئ المتعددة من حرية ومساواة وإخاء أو تضامن، والتوازن بينها، الأمر الذي يجعل العدالة القيمة العليا للدولة التي يكون فيها الإنسان موضوعها وغايتها. فبعد أن كانت العدالة عبارة عن مطابقة سلوك الفرد والمجتمع لقيمة من خارج الفرد والمجتمع، تحددها ضرورة

(83) ما عادت العدالة تحدد بمعيار من خارج المجتمع أو الأفراد مجتمعين، الأمر الذي حوّلها من حقيقة كونية أو ضرورة عقلية، إلى حقيقة اعتبارية، ليست غاية بذاتها بل وسيلة لتحقيق غاية أسمى منها هي تطوير إمكانات أكبر عدد من الناس، بعد أن كان القانون الطبيعي أحد المحددات للعدالة ومصادرها بحسب ما بينه اليونان واعتمده الرومان، أو اعتبار مصدر فكرة العدالة ما توحى به نصوص الرّوحاني الديني وفق ما ركز عليه فقهاء الإسلام، أو فكرة الطبيعة التي توحى المبادئ الضرورية للأشياء، وهو مبدأ رواقي قديم.

العقل أو أسرار الوحي، صارت وظيفتها الجوهرية في الزمن الحديث «تطوير إمكانات أكبر عدد ممكن من الناس إلى أعلى حد ممكن»، وهذا ما جعل الدولة، بحسب باركر، «وليدة العدالة ومولدة لها في آن، مخلوق وخالق لها معاً»⁽⁸⁴⁾.

إن وضع الإنسان مصدر العدالة وغايتها، واعتبار الحرية ماهية الإنسان وحقيقته، يعينان أن الحرية الإنسانية باتت مبدأ العدالة وغايتها في آن واحد؛ فالعدالة هي أن تطلق كامل حريتي لأحقوق كامل قدراتي وإمكاناتي. تلك هي المعادلة الجديدة التي توفرت عليها فورة الحرية في أنوار أوروبا⁽⁸⁵⁾ التي أصبحت العدالة وفقها ووظيفة الدولة، وصارت الحرية غاية الدولة ومنتهاها. ابتداءً كل من مفهومي العدالة والحرية، متخارجاً ومتنازلاً في التفكير اليوناني والروماني والغرب القروسطي، وانتهى متحدًا في حقيقة وغاية واحدة هي شخصية الفرد⁽⁸⁶⁾.

هذا يفسر عدم فهم فكرة الحرية الأوروبية عندما تلقاها فقهاء الإسلام في القرن التاسع عشر، بل يبدو أن فكرة العدالة نفسها لم تكن مفهومة أيضًا، بحكم أن العدالة في الوعي الفقهي كانت جزئية ومفتتة، ولم تستطع أن تتخذ طابعًا كليًا أو وظيفة دولة، بل ظلت ملكة فردية منفصلة عن أي مجال عام.

لم يجد علماء الإسلام في ثقافتهم ووعيتهم ما يقابل مفردة الحرية الأوروبية، فأخذوا يرمونها بشتى النعوت، معتبرين أنها تحلل أخلاقي لا ماهية إنسانية. يقول المؤرخ المغربي أحمد الناصري: «واعلم أن هذه الحرية التي

Francis Hutcheson, *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue: in two treatises* (London: Longman, 1725), Treatise II, sec. iii, p. 8.

(85) رأى جون لوك مثلاً أن الحرية نفسها هي أول الحقوق، والناس ولِدوا أحراراً؛ الحرية تعبير عن حالة طبيعية تميز الوجود الإنساني، والعلاقات الطبيعية للبشر هي علاقات موجودات حرة بموجودات أخرى حرة. والناس تُخلَقوا أحراراً وسواسية، فليس لأحد بالطبيعة سلطان على آخر. أما مونتسكيو، فقد اعتبر أن الحرية تعني حق التصرف وفقاً لما تقضي به القوانين، فيما وجد روسو أن دعامة العدالة الاجتماعية هي الإرادة الحرة، بوصفها ماهية الفرد ومبدأ المجتمع نفسه، والحرية هي حجر الزاوية في بناء المجتمع السياسي كله، وبناء على ذلك يكون «الشعب المحكوم بقوانين لا بد أن يكون هو واضعها فليس من حق أحد أن ينظم شروط الترابط بين المتعاقدين بل لا بد لهم هم أنفسهم أن يقوموا بهذا التنظيم». انظر: إبراهيم، مشكلة الحرية، ص 230.

Barker, p. 93.

(86) انظر:

أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً. واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبيّنها الله لأئمة وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم». وتجد أبي ضياف يدافع عن الرق، ويرى أنه غير قاذح في الفطرة الإنسانية، وأنه لا ينافي أخلاق الكمال والذين لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل. أما الطهطاوي والتونسي، فقد رأيا أن الحرية التي يتحدث عنها الغرب هي العدالة في الإسلام⁽⁸⁷⁾.

إن بقاء العدالة في التمثّل الديني خارج بنية الدولة ووظائفها، والإبقاء على معنى الحرية بصفته اعترافاً اجتماعياً بحق الفرد لا ماهية ذاتية له، أوجد لدى رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر ميلاً إلى تبني مقولة المستبد العادل، أو الطاغية المستنير الذي يحمل الناس على الإصلاح ويرغمهم عليه، وهي مقولة أوروبية الأصل، إلا أنها تنسجم مع أصول الفكر السلطاني.

ونجد الأفغاني يدعو إلى استبداد عادل قريب من الملكية المطلقة التي ميزها مونتسكيو من الطغيان بأنها مقيدة بقوانين. يقول الأفغاني: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق (...) إلا إذا أتاح الله... رجلاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان لأن بالقوة المطلقة الاستبداد». أما الشيخ محمد عبده، فقد دعا إلى «مستبد يكره المتناكرين على التعارف يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرغبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادلاً لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه»؛ هذا الحاكم المطلق هو بمنزلة الأب الراشد الأعراف بمصالح عياله القاصرين⁽⁸⁸⁾. وهذا هو المنهج عينه الذي اتّبعه رشيد رضا الذي اعتبر أن الإصلاح «لا يتم إلا إذا استعد له الناس بالتدرّج، لكنه تدرّج لا يتم تلقائياً أو ديمقراطياً»؛ فرشيد رضا، كغيره من دعاة الاستبداد، لا يثق

(87) انظر: جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، والعروي، مفهوم الحرية.

(88) علي أومليل، «في معنى التنوير»، في: حسن حنفي [وآخ.]، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 135.

بالناس، فهم في نظره جهلة خاملون، ولا بد لهم من «مستبد حاكم مستعد على أمة خاملة ورعية جاهلة بالقهر والإلزام على ما يطلب ويرام»، وهو لا يتحدث عن مواطنين بل عن رعايا لا بد لهم من راع يسوقهم سوقاً إلى الجنة الموعودة⁽⁸⁹⁾.

لعل أهم اختراق في مجال الوعي الديني ما فعله علي عبد الرازق، حين عمد إلى بناء مجال سياسي مستقل بالكامل عن المجال الديني، مصرحاً بأن «الرسالة غير الملك، وليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر»، معتبراً أن النبي لم يكن «إلا رسولاً لدعوة خالصة للدين ولا تشوبها نزعة ملك... ولا دعوة لدولة... وأنه لم يكن للنبي ملك ولا حكومة... وأنه لم يقم بتأسيس مملكة... وأن ظواهر القرآن تؤيد بأن النبي لم يكن له شأن في الملك السياسي... والدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون... والدين ترك لنا إدارة الأمور إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»⁽⁹⁰⁾.

وقد هدف عبد الرازق إلى إسقاط الشرعية عن مؤسسة الخلافة، والنظر إليها بحسبانها نظاماً سياسياً، بالإضافة إلى إقامة الفصل بين السياسة والدين، وتأسيس السياسة على قواعد العقل والمصلحة والمواضعة، فدعا إلى قيام نظام سياسي حديث يستمد مشروعيته من المجتمع والناس لا من الشريعة أو نصوص الدين. وفكك عبد الرازق الملازمة بين الدولة ومصدر شرعيتها، وبالتالي نفى غيبتها، وأرجعها إلى حضانها الاجتماعي، واعتبرها نتاجاً اجتماعياً. وهو تفكيك لم يكن التمثيل الديني للسياسة جاهزاً له، بحكم لحظة الارتباك التي عمت الوعي الديني حينها، نتيجة المتغيرات الكبرى التي كان أبرزها سقوط الخلافة العثمانية.

ويُعتبر اختراق علي عبد الرازق بمنزلة الاختراق الأعماق والأجراً في زعزعة الفهم الثابت لموضوع السلطة والدين داخل بنية الوعي الديني. وهو

(89) عبد الإله بلقزيز، العرب والحدأة: دراسة في مقالات الحدائين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 125-147.
(90) بلقزيز، العرب والحدأة.

اختراق لم تحصل بعده محاولات بمستواه المتقدم، بل اتخذ الخطاب الديني لاحقاً منزلاً يعادي الحريات العامة أو يلتف عليها ويعمد إلى تفتيتها، ويعيد المطابقة بين المجالين: الديني والسياسي.

نتيجة لذلك، ما كان للعدالة أن تعيد تموضعها وتكون في خدمة الحرية ومؤدية إليها من داخل المنظومة الفقهية والكلامية ببناءاتها المستقرة، فكان الليبراليون العرب هم الذين افتتحوا الحديث بالحرية، ونقلوا كل آفاقها التي تلبي تطلعات الناس، إلا أن حديث الحرية ذلك كان شعاراً لم يجر التعمق كفاية في مفهومه وماهيته وصلته بالواقع.

كان لطفي السيد أحد أهم الرموز المبكرة لليبرالية، وقد اعتبر أن أسرع السبل إلى تحرير بلادنا هو نقل التمدن إليها، وأن الحرية تقع في قلب ذلك التمدن لأن لا نهضة من دونها؛ فالحرية شرط وجود، ومعنى يلزم الوجود الإنساني. ووجد، كما وجد الكواكبي، أن «الأضرار التي قد تنجم عن التطرف في الحرية لا توازي شيئاً من الضرر البالغ الذي تأتي به طبائع الاستبداد. إنها الترياق والبلسم الذي يقاوم سم الاستبداد الزعاف وجرحه، ويضع في حوزة الأمة نظام حكم نفسها بمقتضى مشيئتها»⁽⁹¹⁾. ولم يغفل لطفي السيد البعد السياسي للحرية التي تعني أن تشرك كل فرد في حكومة بلاده اشتراكاً تاماً كاملاً. فالمشاركة السياسية أعلى وأشمل من مجرد حق شخصي، لأنها تتصل بحرية جماعية للمجتمع برقته.

لقد جاءت أطروحات لطفي السيد وغيره من الليبراليين لتلبي حاجات نابعة من صميم المجتمع، الأمر الذي جعل الحرية مذهباً اجتماعياً أكثر مما هي نظرة فلسفية أو مشروع دولة، بحكم أن الليبرالي العربي لم يفحص مفهوم الحرية بقدر ما أراد إثباتها وتطبيقها وتأصيلها في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين، وهذا ما جعل الليبرالية في التاريخ العربي إنتاجاً دعائياً، يستغل أساليب الأدب والصحافة، من دون أن يستوعب الليبرالية في مسارها

(91) بلقزيز، ص 103-122.

التاريخي، أو يفحصها فحصاً نقدياً بالمعنى الفلسفي. وهي وضعية دامت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، ثم أخذ العرب يتعاملون مع الحرية كمفهوم لا كشعار؛ مفهوم لم يجرِ فحصه أو اختباره أو ممارسته ومراكمته التجارب حوله، ليكون في الإمكان الارتقاء به كي يصبح مبدأً كلياً يصلح أن يكون مبدأً وغايةً للدولة⁽⁹²⁾، بدل أن يكون حساً خاصاً ورغبة شخصية فحسب، أي إن المطلوب هو فضاء حرية يتسع للجميع، لا حريات مبعثرة ومتذرية تتصادم في ما بينها عند أول احتكاك أو أدنى احتكاك.

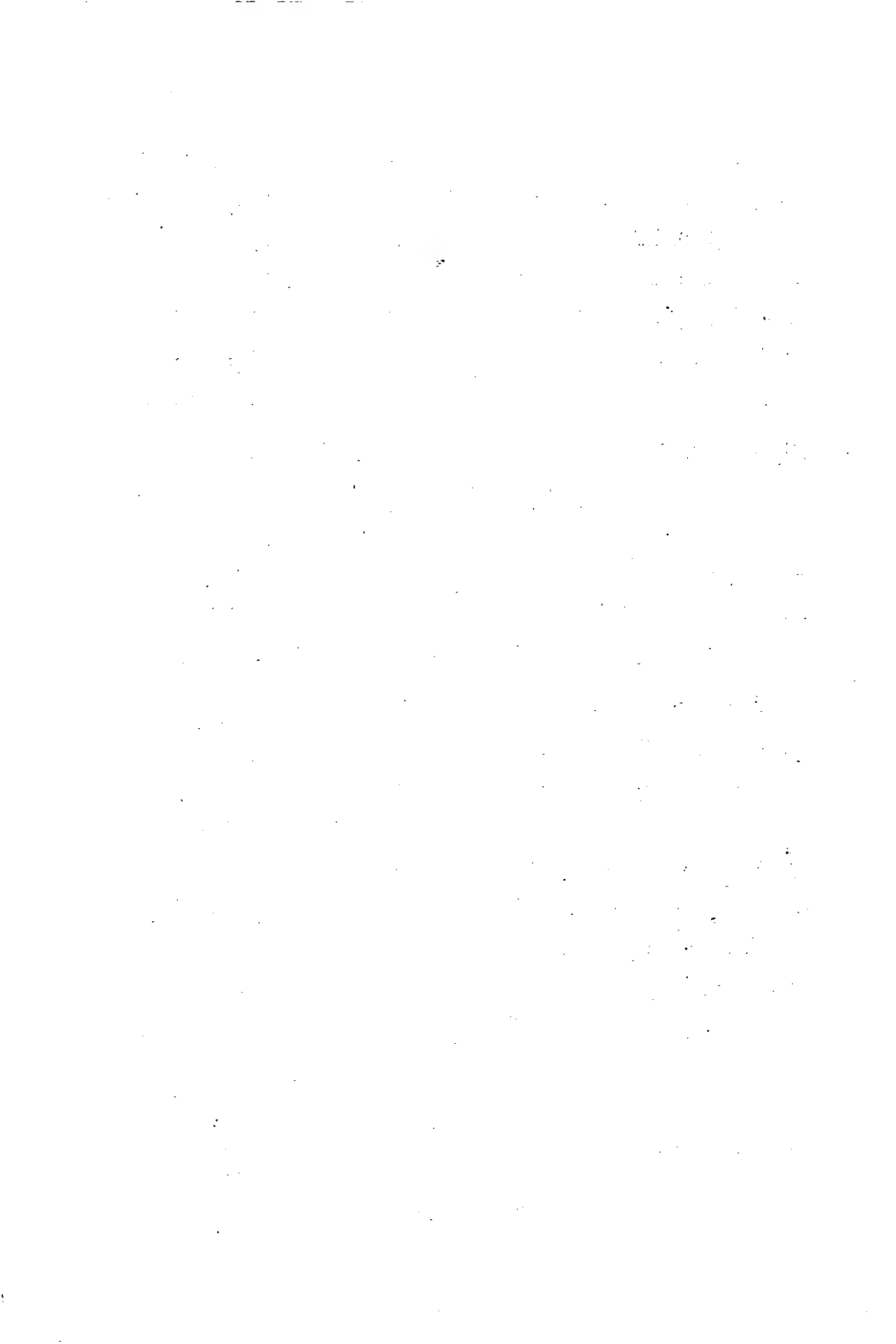
إن عدم عمومية الحرية، وبقاء العدالة يوتوبيا أكثر من أن تكون سمة الدولة، مازق لا يعود إلى قصور الفكر العربي في تمثّل الحرية ماهية سياسية للدولة، بقدر ما يكمن في بنية وهيئة الدولة الحديثة في العالم العربي؛ الدولة التي كان يُفترض بها أن تحل مشكلة المجتمع وتحل له معضلة التخلف، فإذا بها تصبح مشكلة إضافية تضاف إلى مشكلاته، بعد أن أخذت السلطة تتمثّل في سلوكها وممارساتها جميع الأدبيات السلطانية، وتُرخل الحرية من بين مفرداتها⁽⁹³⁾.

هل يحمل الربيع العربي الذي أنهى مرحلة دولة الاستقلال المأزومة، اختراقات تاريخية في تمثّل الوعي الديني للحكم والسلطة، وبالتالي لقضيتي الحرية والعدالة؟ هنالك إشارتان متناقضتان: أولاًهما، صدور وثيقة عن مشيخة الأزهر تقطع مع نمط فقه سياسي سائد، وتعترف باستقلال المجال السياسي، في إجراءاته وآلياته، عن المجال الديني⁽⁹⁴⁾. ثانياً، مسعى صريح وضماني من الحركات الإسلامية إلى أسلمة الحياة السياسية والعامة، وتنصيب الشريعة المفصلة التي أنتجت على قياس مجتمعات القرون الوسطى، مرجعاً لا للسياسة فحسب، بل لمجريات الحياة العامة، وهو مسعى يعيد الحرية إلى دائرة الشك والتهمة، ويصير العدالة من جديد غيباً لا يمكن إدراك سرّه أو كنهه.

(92) العروي، مفهوم الحرية.

(93) انظر: برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 159-186.

(94) انظر: وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر، 20 حزيران/ يونيو 2011.



الفصل السادس

**المصالحة في القانون الدولي؛
غاية ومسار لا عفوية ومصافحة**

فادي فاضل

مقدمة

سأستهل هذه الدراسة باستشهادين من شأنهما أن يشكلا إطارًا لحديثي. أولهما لبلوتارك الذي يقول، معلقًا على قانون لسولون يحظر التكلم بالسوء على الأموات: «ومن السياسة أن نجرد الحقد من طابعه الأزلي» (حياة سولون، 21). أمّا الاستشهاد الثاني، فكتابة خُطَّت على حائط منزل رئيس أساقفة جنوب أفريقيا ديسموند توتو في مدينة كيب تاون تقول: «كيف نحول الأخطاء البشرية عدلاً بشريًا». ترى نيكول لورو، على سبيل المثال، في المقولة الأولى محطة تفكير في أول مرسوم عفو يذكره التاريخ، ذلك الذي وضع في عام 403 قبل الميلاد حدًا للحرب الأهلية في أثينا، بعد طغيان حكومة الثلاثين (Les Trentes). أمّا الاقتباس الثاني فيصف ما آلت إليه اليوم الثورة الأخوية في جنوب أفريقيا، ولا سيما بفضل ما يُعرف بـ «لجنة الحقيقة والمصالحة» (ومن شأن هذا التقارب في المقولتين أن يبيّن كيف لمؤلف في فن الخطابة والسياسة والسفسطائية اليونانية أن يفضي إلى فهم أفضل لما يحدث في أيامنا هذه). فقد انبرت «حكومات كثيرة وبعض الأفراد يعلنون أن في طي صفحة الماضي أنجع وسيلة لتلافي إحداث اضطراب في مسيرة انتقال حساسة ولعدم العودة إلى زمن العنف، وهوما قد يعيد نكء جروح الضحايا القديمة. وهذا الموقف يستند إلى المبدأ القائل بأنه حريّ بنا ألا نوقظ شياطين الماضي»⁽¹⁾.

أمّا في لبنان، فقد انكبنا على طي صفحة الماضي أيّا يكن الثمن، متجاهلين

Neil J. Kritz, ed., *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former (1) Regimes*, foreword by Nelson Mandela, 3 vols (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1995), vol. 1, *General Considerations*, p. 346, citant: Tina Rosenberg, dans: Alex Boraine, Janet Levy and Ronel Scheffer, eds., *Dealing with the Past: Truth and Reconciliation in South Africa* (Cape Town: IDASA, 1994), p. 66.

آليات إعادة بناء دولة تستحق أن تُسمّى دولة، ويكون لها مؤهلات الاستمرارية وخدمة مصلحة المواطنين العامة. وها إنه في الثالث من آب/ أغسطس 2007⁽²⁾، وللمرة الأولى، قامت منظمة الأمم المتحدة من خلال مجلس الأمن بدعوة اللبنانيين إلى الانخراط في عملية مصالحة، إمّا لأننا خرجنا من حرب أهلية ولم نكن قد تصالحنا بعد، وإمّا من باب التدارك والحذر، لئلا ننجرف في التوترات العنيفة ونقع مجددًا في دوامة حرب أهلية. أكاد أقول إننا نجحنا بأعجوبة في تلافيتها حتى الساعة. لكن، ضمانًا للسلم الأهلي بين اللبنانيين، وهو من مسؤولية الطبقة السياسية والمؤسسات الدستورية والأحزاب والقادة والمجتمع المدني، لا بد من أن نطلق إذاً مصالحة حقيقية على أساس المفاهيم والقواعد العامة، بعيدًا عن العفوية اللبنانية. هذا هو الشرط الأساس الذي يخولنا تجاوز ماضٍ عنيف، قريبًا أكان أم بعيدًا، و(إعادة) بناء دولة مدنية لجميع أبنائها.

لهذه الغاية، علينا في البداية أن نقيم العدالة الانتقالية التي تؤدي إلى المصالحة، لا باعتبارها خطابًا للاستهلاك الإعلامي بل مسارًا بكل ما للكلمة من معنى. وللمجتمع الدولي ما يقوله في هذا الصدد، صوتًا للسلم والأمن على الصعد كافة، الوطني منها والإقليمي والدولي.

أولاً: التساؤلات في أثناء الفترات الانتقالية

على الصعيد السياسي، في الفترات الانتقالية التي تلي حقبة من أعمال العنف أو القمع في أحد المجتمعات، نرى المجتمع المعني يرث ماضيًا عنيفًا يصعب التعامل معه. فمن لبنان إلى البوسنة والهرسك فسيراليون والبيرو وتيمور الشرقية، تكثر الأمثلة عن دول تعاني الأمرين لطي صفحة ماضٍ يزخر بالجرائم. ويهدف تعزيز العدالة والسلام والمصالحة، غالبًا ما يرتني المسؤولون الحكوميون والموالون غير الحكوميين التقدم بحلول قضائية وغير قضائية على السواء لانتهاكات القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني. فنراهم على وجه الخصوص يلجأون إلى ملاحقة الأفراد المذنبين، ويقدمون

التعويضات إلى ضحايا أعمال العنف التي مورست بدعم من الدولة، وويلورون مبادرات لتقصي الحقائق بشأن الانتهاكات السابقة، ويدخلون إصلاحات على مؤسسات شأن الشرطة والمحاكم، ويُقصون المذنبين عن مواقع النفوذ. ويجري أكثر فأكثر استخدام هذه المقاربات بشكل متزامن، بهدف تحقيق عدالة شاملة وواسعة النطاق تُعرّف بـ «العدالة الانتقالية»⁽³⁾. إننا نسعى من خلال تحديد بعض المحاور الموائمة إلى البحث في بعض المسائل المرتبطة بمفهوم «العدالة الانتقالية»، ونتساءل إن كان من المجدي الإصرار دائمًا على ضرورة العقاب الجزائي لانتهاكات القانون الإنساني وحقوق الإنسان في الحالات كافة، أم أن اتخاذ خطوة أخرى في بعض الحالات، ولا سيما الإقدام على إصدار عفو عام، هو أكثر ملاءمة لضمان المصالحة الوطنية والتطور السلمي في دولة ما. وما يزيد من أهمية هذه المقالة - مع ما تتضمنه من مصطلحات العدالة التصالحية (مقارنة بالعدالة الجزائية) والعفو عن المجرمين - هو أنها تصدر في وقت يتطور فيه القانون الدولي بالاتجاه المعاكس (المنحى الجزائي)، مع إنشاء المحكمة الجنائية الدولية وعلى وقع الملاحظات التي تقوم بها المحاكم الخاصة ليوغسلافيا السابقة وروندا ولبنان، واللجوء إلى الصلاحية الدولية.

إن أشخاصًا كثيرًا يربطون المصالحة بالعفو والنسيان («لا توقظوا شياطين الماضي»)، في حين يقول البعض بنظرية مختلفة. ولكن مما لا شك فيه أن ما من نموذج عام فريد للمصالحة، لا بسبب اختلاف الحالات وتنوعها فحسب، بل أيضًا بسبب التفسيرات المختلفة التي تُعطى لهذا المصطلح. فهل الهدف يقضي، على سبيل المثال، تحقيق مصالحة فردية أو مصالحة وطنية وسياسية⁽⁴⁾؟ إن المصالحة، أيًا تكن، هي مسار بحد ذاته، وليست حادثًا منعزلاً أو طارئًا. وأكثر الهدفين واقعيةً هو ما يرتبط بالمصالحة الوطنية والسياسية، وهو الذي يمكن أن نرى فيه مسارًا ينحصر، على المدى البعيد، في دعم

(3) Pour une définition plus détaillée, voir le site Internet du Centre international pour la justice transitionnelle sur <<http://www.ictj.org>>.

(4) Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity* (London: (4) Routledge, 2001), p. 155.

المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بما يخولها الانقلاب على الأسباب العميقة للصراعات وإرساء الشروط الضرورية لاستتباب السلام والاستقرار⁽⁵⁾.

عند هذا الحد، بدأ رئيس الأساقفة ديسموند توتو يؤكد أن بالنسبة إلى اللجنة، سيكون أكثر واقعية أن يكون هدفها «تعزيز» المصالحة⁽⁶⁾. ولا بدّ للحقيقة من أن تكون جزءاً من هذا المسار، ولكن هل يجوز أن توضع في موقع تنافس مع العدالة؟

هل يجب تغليب إعلان الحقيقة على العدالة؟ ألا يمكن أن تشكل الحقيقة خطوة في اتجاه المسألة، بدل أن تكون خياراً بديلاً من هذا المسار؟ هل من المقبول أن تكون المصالحة والعدالة في حالة تجاوز؟

إن مجمل الخيارات المعتمدة بشأن كيفية إدارة تلك الفترات الانتقالية تفترض إيجاد حلول لمشكلتين رئيسيتين:

- الاعتراف: (أي) تذكُّر أعمال العنف أو نسيانها،

- تأدية الحساب، وقوامها فرض عقوبات أو عدم فرضها على المسؤولين عن هذه الأعمال⁽⁷⁾.

وأخيراً، «تقضي المسألة بتحديد أي عناصر قياس للحقيقة والعدالة والرافة متسقة في ما بينها من جهة، ومن جهة أخرى منسجمة مع إرساء الديمقراطية والسلام، وبرز قواعد القانون الدولي والسعي إلى المصالحة»⁽⁸⁾.

(5) لمقاربة عامة، انظر: Krishna Kumar, *Rebuilding Societies after Civil War: Critical Roles for* (5) *International Assistance* (Boulder, Colo.: L. Rienner, 1997); David Bloomfield, Teresa Barnes and Luc Huyse, eds., *Reconciliation after Violent Conflict, a Handbook*, David Bloomfield [et al.] (contributors), Handbook Series (Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2003).

Hayner, note 5, p. 156.

(6)

Luc Huyse, «Justice after Transition: On the Choices Successor Elites Make in Dealing (7) with the Past,» *Law and Social Inquiry*, vol. 20, no. 1 (Winter 1995), cited by: Kritiz, note 1, p. 337.

Juan E. Méndez, «National Reconciliation, Transnational Justice, and the International (8) Criminal Court,» *Ethics and International Affairs*, vol. 15, no. 1 (March 2001), pp. 25 and 29.

ثانيًا: المصالحة ومتطلبات الديمقراطية

تقوم الديمقراطية الفعالة التي تنشأ إبان صراع ما على أرضيتين، هما مجموعة هيكلية وإجراءات عادلة لمعالجة المشكلات التي تقسم المجتمع معالجة سلمية، ومجموعة علاقات عمل بين المجموعات المعنية. ولن يبلور مجتمع علاقات التعاون تلك ما لم تكن الهيكلية القائمة فيه عادلة، كما أن الهيكلية لن تتمكن من العمل بشكل صحيح، ولو كانت عادلة، في غياب حد أدنى من التعاون في التفاعل بين المواطنين. وفي حين أن التوافق الديمقراطي يولد حلولاً لمشكلات الصراع، تردنا المصالحة إلى العلاقات القائمة بين الأطراف المعنية بتطبيق هذه الحلول. ولا يُقصد بذلك السياسيون وحدهم أو أطراف التوافق، بل الشعب برمته. فأفضل الديمقراطيات في العالم التي تكون صنيع أقدر الديمقراطيين وأبرعهم لن يُكتب لها العيش إن لم تكن شعوبها جاهزة لأن تولي بعضها البعض الآخر الثقة ولأن تولي حدًا أدنى من الثقة للنظام نفسه وتقوم باختباره. إن المصالحة تدعم الديمقراطية من خلال إقامة علاقات التعاون اللازمة لوضعها موضع التنفيذ بنجاح. كذلك، على المصالحة أن تحظى، من بين أمور أخرى، بدعم العدالة الاقتصادية والسياسية وبتشارك اجتماعي للسلطة. وإن كان لنا أن نناصر قضية المصالحة من الناحية الأخلاقية، فمن الممكن أيضًا أن نعتد بالحجة الواقعية، فهي بدورها قوية للغاية، ذلك أن علاقات تعاون إيجابية تولد الأجواء المؤاتية التي تسمح للحكم الرشيد بأن يتطور فيها، في حين أن من شأن العلاقات السلبية أن تقوّض أفضل أنظمة الحكم الرشيد.

ثالثًا: القواعد العامة للمصالحة

تشكل المصالحة في آن واحد هدفًا، أي غايةً نصبو إليها ومسيرة، وهي الوسيلة التي تسمح ببلوغ الهدف المنشود. أمّا الجدلية، فنشأ من عدم التمييز بين هاتين الفكرتين. سوف نركز في بحثنا على المصالحة بوصفها مسيرة شاملة وتكاملية، تنطوي على الأدوات الأساسية، مثل العدالة والحقيقة والتعويض، وغيرها من أمور تسمح بالانتقال من ماضٍ مشرذم إلى مستقبل مشترك.

• المصالحة مسيرة طويلة الأمد

لا يمكن ارتجالها. وهي تأخذ وقتًا ولا يمكن فرض وتيرتها.

• المصالحة مسيرة لها تداعيات عميقة

إنها تفترض تغييرًا في المواقف والتطلعات والمشاعر والأحاسيس، قُل المعتقدات أيضًا، وهي تغيرات لا يمكن استعجالها أو فرضها بالقوة.

• المصالحة مسيرة واسعة للغاية

وهي تطاول الجميع لا ضحايا العذاب ومسببيه فحسب، وإن كان هؤلاء الأشخاص يحتلون موقعًا محوريًا. إن المواقف والمعتقدات التي تؤسس لصراع عنيف تنتشر على نطاق واسع للغاية في المجتمعات، ولا بدّ من معالجتها على الصعيد المحلي.

• ليس من وصفة واحدة فقط لتحقيق مصالحة ناجحة

لَمَّا كان كلُّ صراع والحل الديمقراطي الذي يليه فريدين من نوعهما، فإن مسيرة المصالحة المرتبطة بهما تختلف باختلاف الحالات بشكل كبير، ولو كان هنالك بعض أوجه الشبّه بينها.

• إن الأطراف المانحة هي اليوم أكثر استعدادًا لتقديم عونها لعمليات المصالحة

أصبح الممولون الثانويون الأطراف والمتعدّدون الأطراف، وكذلك اللاعبون المتعدّدون الأطراف والإقليميون يعترفون اليوم أكثر من أي وقت مضى بأهمية المصالحة في تلافي الصراعات (à reformuler)، والتنمية البشرية والأمن البشري والقضاء على الفقر وترسيخ السلام.

رابعًا: مسيرة المصالحة

هناك خطر يتمثل في أن تُحجّج المصالحة لتقتصر على مجموعة من المراحل المنطقية. كذلك، هناك احتمال حقيقي بالتعثر في كل مرحلة، علمًا أن

المراحل لا تتلاحق دومًا وفقًا للنظام المحدد. ولكنها مع ذلك تبقى مكونات أساسية لمصالحة مستدامة.

المرحلة الأولى: استبدال الخوف بعيش مشترك بعيد عن العنف

عندما تسكت طبول الحرب، تكون أول خطوة في العيش المشترك بعيدًا عن العنف. يُعرّف العيش المشترك، بمعناه الحصري، بأنه «أن نعيش ونُدع الآخر يعيش»، مع عودة إلى حد أدنى من التواصل بين طرفي النزاع. ويتعين على القادة السياسيين والروحانيين والمنظمات غير الحكومية والمؤسسات الدينية تعزيز هذا النوع من التواصل. كما يتعين على أصحاب القرار السياسي المحليين و/أو الدوليين مسؤولية ضمان الحد الأدنى من الأمن الجسدي الضروري.

المرحلة الثانية: إرساء الثقة

يفترض ذلك على كل فريق، ضحية أكان أم معتديًا، أن يستعيد الثقة بنفسه وبالأخر ويعترف بإنسانية الآخر. ذلك هو قوام الثقة المتبادلة. وفي هذه المرحلة، يبدأ الضحايا بالتمييز بين مختلف درجات الذنب عند المعتدين والتمييز بين الأفراد والمجتمعات، فيعيدون النظر في الأفكار القائمة مسبقًا، ومفادها أن جميع أعضاء مجموعة مخاصمة هم معتدون حكمًا أو معتدون محتملون. أمّا السلامة الجسدية وغياب العنف وبدايات التطور السياسي، فهي شروط أساسية لإرساء الثقة.

المرحلة الثالثة: نحو المحاكاة والتماهي

تنشأ المحاكاة عندما يقبل الضحايا بالإصغاء إلى من تسببوا لهم بالعذاب وعندما يعترف المعتدون بالعذاب الذي تسببوا به لضحاياهم. ويُعتبر كشف الحقيقة شرطًا أساسيًا من شروط المصالحة، إذ يوجد الأوضاع الموضوعية التي تسمح للأشخاص بأن ينظروا إلى الماضي من منطلق العذاب المشترك والمسؤولية المشتركة.

إلا أنه لا يمكن أن تبلور قيم العيش المشترك البعيد عن العنف والثقة والمحاكاة على نحو مستدام إن استمرت أوجه الظلم البنيوي (من سياسي وقانوني واقتصادي).

لذا، لا بدّ من تأمين الدعم اللازم لمسيرة المصالحة من خلال تقاسم تدريجي للسلطة، واحترام كل طرف التزاماته السياسية وأجواء تضمن حماية حقوق الإنسان والعدالة الاقتصادية ومن خلال إرادة الجميع وعزمهم على قبول المسؤولية الجماعية، أكان بالنسبة إلى الماضي أم إلى المستقبل.

خاتمة: تدخّل مسؤول للمجتمع الدولي في عملية المصالحة

على المجتمع الدولي ألا يطلب ما لا يمكن تحقيقه، وإنما على الدعم الدولي أن يستند إلى تقويم واقعي لما يمكن القيام به.

لا يمكن استيراد المصالحة أو فرضها من الخارج. وعلى الأطراف الخارجيين أن يقدّموا دعمهم ويسهّلوا السياسات الوطنية ويتّبّعوا ثلاثة مبادئ بسيطة:

- الوعي بالسياق الخاص بالحقبة الانتقالية بُعيد صراع معيّن؛ فقد أصبحت دعاوى ولجان تقضي حقائق أكثر رواجاً عند المانحين الدوليين والمنظمات غير الحكومية. وغالباً ما تأتي النتيجة على شكل ضغط خارجي تلقائي أو مساعدات لدعم قيام تلك المحاكم واللجان، ولكن ينبغي على المجتمع الدولي أن يتفادى هذا النوع من المقاربات التلقائية؛ فمما لا شك فيه أن كل انتقال من العنف إلى السلم يكاد يكون فريداً من نوعه. كما أن الإرادة السياسية بالخوض في مسألة المصالحة تتفاوت بشكل ملحوظ، تماماً شأن القدرات والموارد المتاحة، في الطبقة السياسية كما في المجتمع المدني. إذًا، لا يُفترض بالمجتمع الدولي أن يفرض ما لا يمكن تحقيقه، وإنما على الدعم الدولي أن يستند إلى تقويم واقعي لما هو ممكن سياسياً ومالياً واجتماعياً.

- القبول بمبدأ «الملكية» المحلية لمسيرة المصالحة؛ فعلى المصالحة

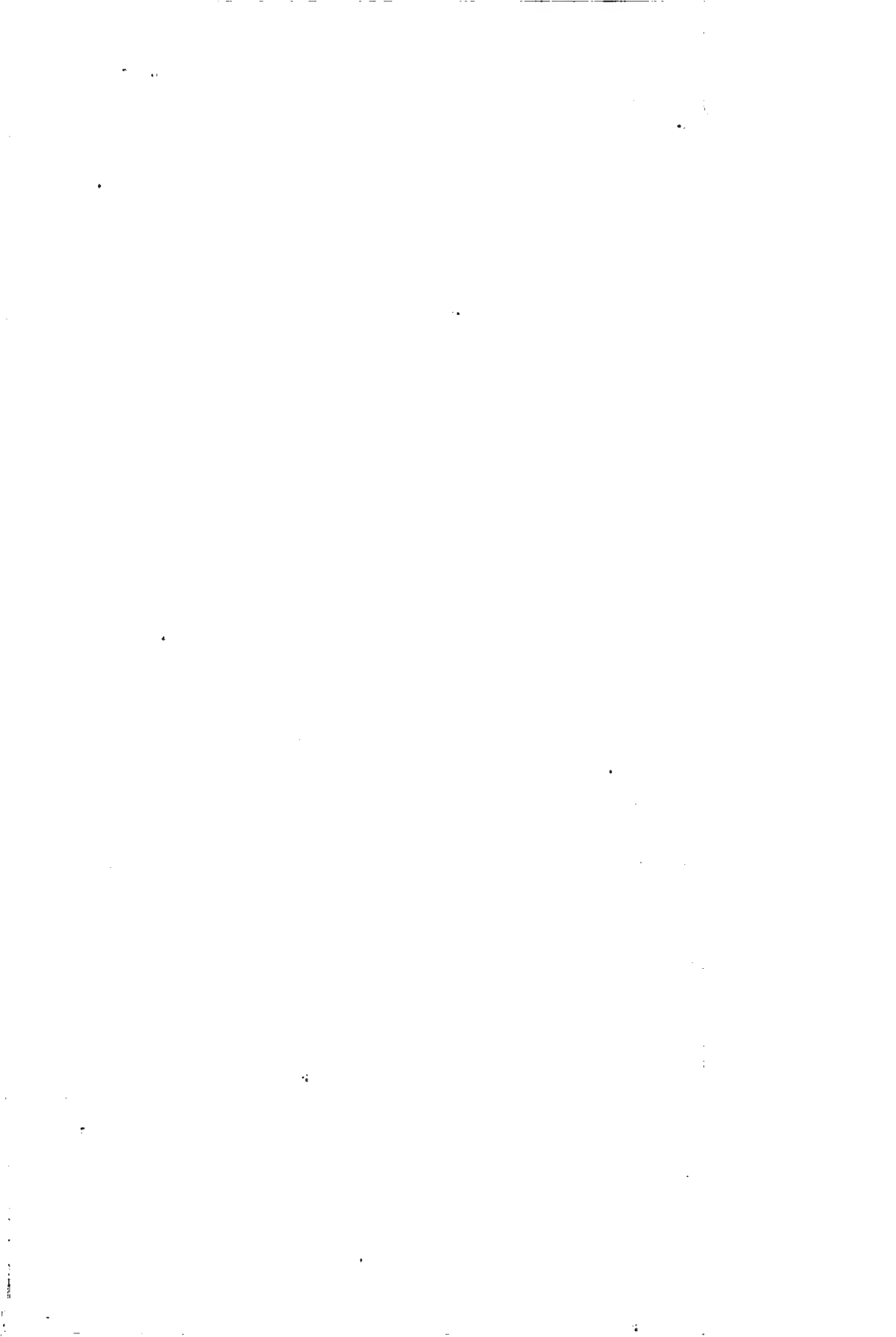
المستدامة أن تُطوّر محليًا. ذلك أن الصلح يكون عادةً بين الضحايا والمعتدين دون سواهم. وبالتالي، فمن واجب المجتمع الدولي أن يسهّل عملية المصالحة بدل أن يفرض الشروط، وأن يعطي السلطة للشعب، ويدعم المبادرات المحلية بدل أن يُغرق مجتمع ما بعد الحرب في وزر وإبل من المشاريع الأجنبية (كما هي الحال في كوسوفو على سبيل المثال) ويختار تعزيز القدرات عوضًا عن استيراد الخبراء. فحتى عندما يكون مجتمع من المجتمعات واهنًا إلى حدّ أنه بحاجة إلى دعم خارجي مكثف، تبقى المشاريع المشتركة التي تشاطر فيها السلطات والمنظمات غير الحكومية المحلية والأجنبية المسؤوليات والمهام خيارًا أفضل.

- اعتماد إطار زمني حذر؛ فصانعو السلام ووسطاؤه العالميون يميلون إلى مناصرة مقاربة متسريعة للمصالحة. وغالبًا ما يعكس هذا الأمر مصالحهم الخاصة على المدى القصير و/أو قناعاتهم غير المبنية على أسس صلبة، التي ترى أن نجاح مرحلة الانتقال رهْنٌ بتحرك سريع باتجاه الوحدة الوطنية. وهذا أمر لا يعطي النتائج المتوخاة منه؛ فقد يُخيّل لهم أن نشاط المصالحة على المدى الطويل يعيق عملية إرساء الديمقراطية، في حين أنه في الواقع شرط أساس لبقاء الديمقراطية في قيد الحياة. ويفترض الإطار الزمني المؤاتي أيضًا وجود لاعبين خارجيين من حكوميين وغير حكوميين يكون لهم التزام طويل الأمد، فضلًا عن تقويم للمساهمات والمشاريع الدولية السابقة. وقد تميل الوكالات الدولية إلى اقتراح أو فرض تنفيذ إصلاحات سياسية واقتصادية باعتبارها أولوية، على حساب برامج المصالحة، غير أن من الأهمية بمكان ألا تُعرقل المصالحة على المدى الطويل من خلال إنشاء بنى سياسية واقتصادية غير ملائمة.

الفصل السابع

العدالة في وضع استثنائي:
ملاحظات في مآزقها الدولية

عبد العزيز لبيب



«حري بالمرء أحياناً أن يُنصَّ على الأمور العبيثة؛ ولكن ينبغي أن يكون ذلك بلين وبالمرور مرور الكرام، وأن يكون ذلك بالنسبة إلى تاريخ الفكر الإنساني فقط، وهو الذي ينكشف لنا انكشافاً يكون أفضل في شواذ فريدة معينة منه في أكثر الأعمال معقولة. وإن نسبة هذه الشواذ عند دارس الأخلاق كنسبة تشريح المسخ عند مؤرخ الطبيعة: فهي تفيد أكثر مما تفيد دراسة مثله فرد بعضهم يشبه بعضاً»

ديدرو، مقالة «أنسيكلوبيديا»،
الأنسيكلوبيديا (1752-1771)

مقدمة: سرديّة الاستثناء

• هناك جزيرة من جزر بحر الكاريبي يُقال إن أهلها البسطاء لم يعرفوا سابقاً لا لفظ العولمة ولا معناها، بل كانت الجزيرة كلها وخلجانها البهية عالمهم، وكان العالم أجمع مكاناً يتسع لهم ولسائر الناس⁽¹⁾. هذا ما كانوا يدرونه أو يظنونونه، فكانوا يتغنّون به. وكان من بينهم شخص يُدعى خوسيه مارتى (1835-1895)، الذي حال ضنك عيش أسرته دونه ودون تعليمه، ولكنه تعلّم، ثم صار فيلسوفاً وحقوقياً وصحافياً وشاعراً وبطلاً يقود مقاومة بلاده ضد الاستعمار، فنُفي إلى إسبانيا، وفي منفاه نال الإجازة في الفلسفة، ثم عُفي عنه فترحل كثيراً إلى أن عاد إلى الجزيرة فعاد إلى المقاومة ومات في ساحة المعركة. وقد ترك قرابة الثلاثين مجلداً، ومما تقوله أشعاره

(1) المقصود كوبا كما سيتضح من السرد.

وقد لمح على شاطئ غوانتانامو فتاة ريفية حسناء تمر قبالتها غير مبالية:

أنا إنسان مُخلص

من حيث ينمو النخيل

قبل أن أموت، أريد أن أسكب أبياتًا

.....

غوانتاناميرا، غواخيرا، غوانتاناميرا [...]...

من هذا القصيد الأول الذي قيل إن خوسيه مارتى استلهمه من أهازيج أندلوثيا (الأندلس)، اقتبس الفنان جوزيتو فرنانديز في عام 1928، غنائية ووسمها بـ «أبيات بسيطة» تترنم بالحرية وبجمال خليج غوانتانامو، ثم صرّفها الشعراء والمغنون أو نسجوا عليها روايات متنوعة تُخصى بالعشرات، فصار أهل الجزيرة ثم الفنانون الكبار والناس في العالم كله يردّدونها بلا كلل، وهي الشهيرة بأغنية «غواخيرا غوانتاناميرا» («ريفية» غوانتانامو). فماذا لو قلنا أيضًا إن ذلك الخليج الهادئ الجميل كان ملجأ عزيزًا للحرية يأوي إليه من أراد حماية نفسه من الاضطهاد والظلم والعنف، مثلما فعل الهايتيون منذ قرون حتى وقتنا هذا.

لكن حدث أن «جارًا» قويًا تسوّغ على وجه الإيجار، ولمدة غير محدودة، موضعًا صغيرًا من مالكة؛ موضعًا وكأنه نقطة لا سُمْك لها على خارطة تلك الجزيرة وذلك الخليج. وحصل التسويغ في شروط القاهرة منذ ما يزيد على القرن بقليل، ومعناه أن مستثمره والمتنفع الحالي منه ليس هو ذاته مالكة الحقيقي ولا صاحب السيادة الدائمة عليه. وقد شاء «عقل التاريخ» الماكر أن تُفرّق بين المؤجّر والمستأجر علاقةً العدو بالعدو حتى خشيت البشرية، في زمن الحرب الباردة وأزمة خليج الخنازير، أن تؤدي الأزمة إلى كارثة نووية؛ قلنا في مثل هذا الموضع الذي صار غريبًا وغامض الهوية حتى بان على هيئة أرضه التوحش واستغرقت العزلة والوحشة، وكأننا به صار معلقًا ما بين الأرض

والسماء، يُقام ضربٌ غير نمطيٍّ من العدالة هو أيضًا كأننا به معلق بين الاثنين، فلا هو بالسماوي المطلق فيؤجل أمره إلى يوم الحساب، ولا هو بالديوي النسبي فيجري مجرى العدالة الإنسانية. لا هذا ولا ذاك: لا أخلاق السماء ولا سياسة الأرض. وإنما في محتشد قائم في ذلك الخليج وعلى مقربة من قاعدة بحرية لقوة إمبراطورية عظمى قائمة بالخليج، تُحشد مئات من الذوات البشرية المميزة بـ «طبائع» مخصصة كالهئة واللسان والمعتقد. المحتشد هو إذاً سجن لمعتقلين غير أميركيين يُشتبه فيهم بارتكاب جريمة الإرهاب الدولي، وهو أيضًا مكان محكمة استثنائية لمقاضاتهم.

هكذا، تحت عناوين متنوعة، ولكنها متقاربة المعنى والمقصد، كـ «العدو المقاتل» و«الإرهاب الدولي» أو الانتماء إلى «محور الشر»، يُدخل المتهم معتقل غوانتانامو، مذنبًا أكان أم بريئًا. فالصفة الجنائية لا تُلحق بذاتية المتهم، أو بهويته كما يقال، إلحاقًا يحصل من خارجها، أي من فعل من الممكن أن يفعله هو أو يفعله غيره، وإنما هي متضمنة في المعنى الشامل الذي لا ينعت فردًا بعينه أو فئة محدودة بعينها، بل يميز ويُعمِّم مجموعة بشرية أكبر وعرقًا بأكمله وديانة بأكملها: تكون الصفة هنا، إذاً، من ذات الموصوف أو من هويته. على هذا النحو يعمل منطق الإقصاء العام؛ فلو أنه سيق إلى حدوده القصوى وطُبِّق على الحالة الماثلة أمامنا لكان على محتشد غوانتانامو أن يتسع لمئات الملايين من البشر وأن يشملهم جميعًا. ومن ثمة تصبح الصفة تسمية جامعة مانعة عوضًا عن التسمية الجارية، ويتبادل الحدان، الجوهر والصفة، وظيفتهما، وتنقلب الصفة إلى جوهر: الإرهابي [هو] عربي أو مسلم، فيحصل أن ينفصل الموصوف [الإرهابي] عن الصفة [عربي/ مسلم] ويستقل، ويستغني عنها؛ ومع ذلك يظل متضمنًا إياها ودالًا عليها. فكلمة «إرهابي» كافية للدلالة على الغائب. أما إذا عَرَض عارض فكان أن المتهم بالجناية لا تنطبق عليه التسمية الجامعة المانعة، وهي «إرهابي [عربي]» أو «إرهابي [إسلامي]»، أو قُل «الإرهابي» بإطلاق، عاد الربط بين الصفة والموصوف بالتصريح بالإضمار؛ وأكثر من ذلك، مالت العبارة المنطوقة إلى التدقيق مع الإبقاء على التمييز كأن يقال، مثلاً، «من بين الإرهابيين المعتقلين يوجد شخص من جنسية

فرنسية: يؤدي، هنا، لفظ «جنسية» وظيفة الفصل الدلالي بين الإرهاب والهوية الشاملة (الفرنسيون). ليس للإرهابي، في هذه الحالة، من الهوية الفرنسية سوى الوضع القانوني (الجنسية)، إذ تُستثنى منه سائر العناصر، كالمنشأ واللسان «الأصيل» والذهنية والثقافة عامة والديانة، بل حتى الأرض والدم في نظر بعض الأيديولوجيات، أو يُستَر عنها، وهو ما يفيد أيضًا بأن الفرنسيين ليسوا إرهابيين بالذات، أو بالتعريف، وهذا حُكم صادق ومعقول؛ غير أن العبارة تتضمن شرطًا مستترًا ومسكوتًا عنه يستثني من الحكم جماعات أخرى، أو قُل «هويات» أخرى، كالعرب والمسلمين اليوم. وقبل الإسلامي كان الشيوعي أو البلشفي القابض على السكين بفكّته هو الإرهابي وهو الشر الأعظم⁽²⁾، ثم جاء دور اليهودي، ثم المقاوم الفرنسي ضد النازية، وقُبِّل المقاوم الفرنسي ومن بعده بالخصوص كان المقاوم الفلسطيني والجزائري والجنوب الأفريقي. والسرد يطول.

• أوصاف الخليج، وأوصاف محتشد غوانتانامو، كما نقلتها قلة قليلة من الحقوقيين والمحامين الجريئين الذي زاروه أو مروا به، تنعته بـ «الضد يوتوبيا» (anti-utopia) أو «الديستوبيا» (dystopia). ويجوز هنا أن نضيف وصفًا ثالثًا ناقيًا سالبًا يَصِف المحتشد بـ «اليوكرونيا» (لازمانية، أو التاريخ البديل، uchronia)؟ من هنا يُفهم لِمَ وكيف أن القضاء المدني الأميركي، وفي مقدمته الحقوقيون البارزون، أخذوا الارتباك وحتى الحيرة من الوضع العدلي لشروط الاعتقال والمقاضاة: باسم أي قانون مسنون ويمقتضى أي ميزان للعدالة يُقاضى معتقلو

(2) عندما دخلت الليبرالية الرأسمالية أوج أزمتها في عصر الثورات خلال الثلث الأول من القرن العشرين، واستعر هَوَسُها من الثورة، انقلبت إلى فاشية، فبلغ تمييزها السياسي والأيديولوجي بين «الصديق والعدو» درجة حادة يعبّر عنها المشهد التالي من فيلم «1900» Novecento للمخرج الإيطالي برتولوتشي: [يتكلم مناضل فاشي يمثل الممثل روبرتو دو نيرو فيقول مخاطبًا جمهرة من حزبه] «إذا بان لكم أن قَطًا قد أصيب بعدوى الشيوعية فلا تظنوه قَطًا بل قولوا إنه شيوعي»، ثم أخذ أمامهم قَطًا وشده إلى حائط وجرحه برأسه جرحه واحدة فمات لحينه مorte بشعة. حيثُذ تجيش الغرائز والخيالات، المخاوف والآمال، وذمّت الجمهرة إلى القتل وحرّق دور الشعب بمن يأوي إليها من مدرسين وكهول يتعلمون الكتابة والقراءة ويتدربون على المواطنة. يدوم الفيلم 320 دقيقة، وهو من جزأين، وشاهدناه في عام صدوره (1976).

غوانتانامو، بصرف النظر عما نوى الفرد الواحد منهم أو دبر أو فعل، أو لم ينو ولم يدبر ولم يفعل؟ والداعي إلى الحيرة هو تحديدًا وضع «اللامكان» الذي هو، على الصعيدين الحقوقي والتشريعي المحض، «مكان» المحاكمة. وبديهي أن لا قضاء عادلاً ومعقولًا بلا هوية مكانية واضحة، وهي التي من علاماتها الرئيسة أن يكون مكان المحاكمة تابعًا لتشريعات البلد الذي يُقاضى المتهمين، أو في بلد أجنبي له من القواعد والإجراءات ما يجيز اعتقال الغير ومقاضاته من طرف بلد أجنبي، ولكن الاعتقال والمحاكمة في محتشد غوانتانامو هما من قبيل مُقاضاة الغير من طرف غير، وتحت «سيادة»، أكانت حقيقية أم وهمية، لغير ثالث. وإنها لقضية لا هي في داخل الولايات المتحدة الأميركية ولا هي في خارجها. ففُجرت شروط الاعتقال وتقنياته، وجرت شروط المحاكمات وتقنياتها بتسويغات استثنائية قصوى لا سابق لها، على ما نعلم.

• كانت العصور ما قبل الرأسمالية، والمنعوتة بـ «المظلمة»، تظن أن الأنفس، وهي في دنياها، ليس ممكنًا أن تبلغها المحاسبة ولا المراقبة والمعاقبة، بحكم استعصاء ولوج محاكم التفتيش على الضمير، اللهم إلا أن يعترف الضمير بنفسه. يتبع ذلك أن جسد المتهم هو ما كان يمكن تملكه وتعذيبه لا رغبة في التعذيب، وإنما لبلوغ الضمير وإكراهه على الاعتراف، ثم إنه، مع الرأسمالية و«أنوارها»، صارت الأنفس مَكْمَنًا ومَرْمَى مباشرين للمراقبة والترويض والمعاقبة، فتحرر الجسد، ولو نسبيًا، من ضروب التعذيب بمقدار ما يقتضيه الشرط الرأسمالي العام⁽³⁾. كان هذا قبل أن يُكتشف اللاوعي. غير أن

(3) قد توحى الفكرة بإحالة إلى ميشال فوكو، و إلى مؤلفه المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن؛ والأمر ليس كذلك إلا مصادفة. وفي أي حال من الأحوال، لم يكن «الفضاء» الثقافي الذي تنتزل فيه دراستنا هذه من انشغالات فوكو المنحصرة في داخل «الثقافة الغربية» كما كان ينص بنفسه على ذلك مرارًا. الفكرة أتتنا مباشرة من لاييه دو مابلي (L. de Mably) الذي انشغلنا به في أطروحتنا (1983) والذي استشهد به فوكو في كتابه المذكور. وستكون لهذا البحث، في ختامه، عودة إلى دو مابلي وهو القائل في مؤلفه في التشريع أو مبادئ القانون (1776): «إن العقاب، إذا أمكنني الكلام على هذا النحو، ينزل، على الأحرى، بالأنفس لا بالجسد». انظر: Gabriel de Mably: «De la législation, ou Principes des loix» dans: *Collection Complète des Oeuvres de L'Abbé de Mably*, tome IX [Paris: C. Desbrière, [1794-1795]], Nouvelle édition imprimée sur ses manuscrits autographes et augmentée de ses œuvres posthumes en 3 volumes (Paris: Guillaume, 1821), 15 vols, t. IX.

معتقل غوانتانامو جمع بين ضَرْبَي التملك والعنف الجَسَدِيّ منهما والنفساني، بينما نُصِب الحرية النيويوركي الشاهق يُطل عليه من بعيد. فكان أن «الضمير الإنساني الكوني» أصابته الصدمة، وأصابه الدهول والعجز. وذلك هو فعل من أفعال العولمة، لا من حيث ما هي بالذات، وإنما لانقيادها السياسي للأمر الإمبراطوري الجديد (imperium romanum)⁽⁴⁾.

• وهذا ما قد يجوّز لكتابة هذه المقالة بأن تأتي في شكل ملاحظات ومقاطع، أو إن شئنا شذرات، وذلك لأن الخطاب في ما يُعدُّ حالة استثنائية في حقل ممارسات العدالة يأتي، مثلاً بمثل، مصحوباً بالاستثناء في حقل البيان والبلاغة. فَرُبَّ كسور وتشظيات في العدالة تعبر عنها الكتابة بأسلوب المقاطع والشذرات فتكون قدرتها على التنبيه إلى «الفراغات الحقوقية» وعلى تشخيصها بالسرد أجدى من مجرد الاستدلال عليها بمقتضى التسلسل السببي، على الرغم من أن الاستدلال يظل أولى وأصوب في سائر مسائل الحق والسياسة. والقصد من هذه الطريقة بيان مآزق العدالة أو «إحراجاتها»، كما يقول الفلاسفة.

أولاً: في الاستثناء وفي بعض أحواله

1 - في الحالة الأولى

أربكت المسائل القانونية والفقهية القانونية، المتصلة بمكافحة الولايات المتحدة الأميركية الإرهاب الدولي، ومنها ما يتصل بالوضع الخصوصي الذي لمحتشد غوانتانامو، النظام التشريعي والعدلي الأميركي، ومع النظام القانوني الدولي. فقد نصبت أمامهما الإحراج تلو الآخر. وليس مرّة ذلك إلى نزعة تتلاعب بهما أو تُعلّق العمل بهما بعنوان الطوارئ، أو تؤولهما لمصالحهما لرجحان موازين القوى الدولية لها فحسب، بل لأنها طامحة إلى بدء وضع

(4) انظر الفصل الخامس الموسوم بـ «تدبير العالم وتدبره: بين الإمبراطورية وجموعها» من الكتاب القيم: صالح مصباح، مباحث في التنوير موجودا ومنتشودا: «تجراً على استخدام عقلك» (بيروت: جداول، 2011)، ص 196-229. ونشكر، بالمناسبة، صديقنا صالح مصباح على قراءته نصنا هذا قبل نشره وعلى ما أسداه لنا من ملاحظات وجهية.

قانوني جديد. إن طبيعة الرأسمالية بعد «المرحلة الإمبريالية»، والأزمات/ الثورات التي خلخلت رأس المال وسيروراته المحلية والعالمية وجددتهما غيرت وجه العالم؛ فقد أعادت تقسيم العمل على الصعيدين المحلي والعالمي، وبذلت هيئة قوة العمل بأن همّشت نسبيًا ما كان ينعتة الاقتصاد السياسي التقليدي بالعمل المنتج، وألحقت أشكال رأس المال التقليدية برأس المال المالي والمضاربي الجديد المعضود بتكنولوجيات الاتصال وشبكاته الافتراضية الأكثر امتدادًا وتشعبًا وتسارعًا وحينية ودقة، فتغيرت بسبب ذلك دورة رأس المال واستحدثت فيه توزيعات جديدة للربح والخسارة، وقواعد جديدة في الشرعي واللاشرعي، والاستحالات العميقة التي بدلت طبائع السلع، وجرت إلى دائرة التسليع والتبادل حتى في المعارف وآداب الحياة (الإثيقا) والأذواق، ومحت، ولو نسبيًا، الحدود بين الخصوصي والعمومي، بين الفردي والاجتماعي، وعلى نحو لا سابق له، ومسخت، أكثر من أي وقت مضى، حاجات البشر الطبيعية مُتَعًا استهلاكية اصطناعية وشبه استيطيقية، واستوعبت زمان التاريخ في المكان والجغرافيا، فمست مسًا شديدًا قِوَامَ الثقافة والسياسة وأعادت تعريف الهياث والأجسام الاجتماعية والتنظيمات السياسية بدءًا بالدولة والسيادة القومية وانتهاء بالأحزاب والنقابات.

إن ذلك كله شكّل بنية دينامية بدّلت وجه المعمورة على الجملة، وكأنّ العالم خُلِقَ خلقًا جديدًا، كما كان يمكن أن يقول ابن خلدون لو كان بيننا. هكذا، يمكن المرء أن يرى، من زاوية محددة ونسبة معيّنة، ما كان أفقًا للاشتراكية «المناضلة» قد حققته، ويا للمفارقة، «قوانين» السوق الرأسمالية، ولكن حقيقته من منظور مختلف، وبمعايير للعدالة والإنصاف مضادة تمامًا لمُثُل الاشتراكية النظرية⁽⁵⁾. كل شيء صار يُلزم بتغيير المنزلات والوضعيات والهياث، وما على السياسة إلّا أن تنصاع لقوانين السوق الصّماء، وقد انصاعت، وما على

(5) ولكأننا بېرنشتاين وكاوتسكي يتصران بَعْدِيًا على لينين وعلى روزا ليكسومبورغ في المناظرة التاريخية الشهيرة التي عرفها اليسار الأوروبي في بداية القرن العشرين. والحال أن مُنْظَرِي الأمية الثانية، برنشتاين وكاوتسكي، هما القائلان بأن للرأسمالية إمكانات التطور الدينامية والمتناقضة من غير حاجة إلى القطائع الثورية العنيفة.

التشريع وعلى الحق أيضًا إلا أن ينصاعا بدورهما. لذلك صار ينبغي، كائنًا ما كان عنف التحول، تغيير روح الشرائع التي وُلدت مع «مولد» الرأسمالية ذاتها، وينبغي تغيير روح «التنظيمات»، أو قل «روح التكوين»، أي الدستور. ولكن ما السبيل إلى ذلك؟ لا بد من البدء بخلخلة وضع القانون الجنائي والجزائي⁽⁶⁾ بتغيير مفهوم الجريمة والعقاب؛ لا بد من أن يصيب التغيير صميم الأشياء، ماهية العدالة وشروط تحقيقها وحدودها القصوى. ولكأننا في البدء قبالة قابيل وهابيل. وهُنَا يُطَلَّ علينا الاستثناء الأعظم والأشد فحشًا بوصفه حالة ذهنية مُثَلَّى للاختبار. ومن بين حالات الاستثناء، هناك حالة محتشد غوانتانامو التي ساقها السرد السابق. ألا إنها لحالة اختبارية قصوى في فيزياء العدالة.

• نقول إن إصابة العدالة في ماهيتها تحصل بواسطة خلخلة القانون الجنائي وقلبه بالكلية. ينبغي لأجل ذلك نقل العدو، بما له من حقوق وواجبات، من دائرة العلاقة العدائية ذات الطابع الجيو السياسي والعسكري في المقام الأخير إلى دائرة الجريمة، من دون خسران الطابع التعميمي الذي يتصف به موضوع السياسة والحق، وتتصف به مقاصدُهما. يتبع ذلك أن الطرف الذي يحدّده العدو المقابل كهدف للمكافحة ينبغي أن يستحيل إلى عدو لا متعين ولا مُعرَّف. من هنا يُفهم تفنن النظام الإمبراطوري الجديد في اختراع تسميات، أو قُلْ، شعارات كافية وشفافية في تقديره، ونحن قد ذكرنا بعضها. أمّا السائد منها في أيامنا هذه، فهو «الإرهاب الدولي» و«الإرهابيون الدوليون»، وأشياء أخرى من هذا القبيل، وهي تسميات هلامية، فإن لم تكن كذلك فإنها على الأقل قابلة للتأويل على أنها هلامية. إن هذا الطابع المُبهم الذي يوسم به الإرهاب وسمًا مقصودًا يُفصح أيضًا عن حقيقة الطابع المبهم الذي يسم النظام الإمبراطوري الكوكبي نفسه ويواتيه أتم المواتاة. أضف إلى ذلك، من ناحية أخرى، أن بنية «القاعدة» - تنظيمًا متحركًا وقابلًا للتأزر الجغرافي في بقاع كثيرة من العالم،

(6) بالنسبة إلى مسألة القانون الجنائي وأهمية تعالقه مع المسألة الدستورية، انظر: Jean-Claude Paye, «Dictature ou état d'exception permanent?» *Multitudes* (11 Février 2009), «Le rôle constituant du droit pénale».

<<http://multitudes.samizdat.net/Dictature-ou-etat-d-exception>>. [الدور التأسيسي للقانون الجنائي].

وقابلًا أيضًا لانتساب المجموعات إليه أو تبنيها لها - لا تقل هلاميتها، أي تلك البنية، عن هلامية تؤامها الإمبراطوري. ومعنى ذلك أن مكافحة الولايات المتحدة الأميركية وحلفائها الإرهاب تستسيغ التسميات الهلامية بقصد استراتيجي، وهو سيادة العالم في كل بقاعه.

إن فن السياسة وفن الحرب يستسيغان هما أيضًا فن البلاغة والخطابة والإقناع. وربما ليس هناك أفضل من اختراع عبارات من قبيل «الحرب على محور الشر» أو «الحرب على الإرهاب الدولي» للإشارة إلى عدو لا يُراد تعيين وجوده وتحديد مكان وجوده، حتى لكاننا بالقوة الإمبراطورية كالجارح الكبير الذي يطارد ظله فوق أحراش متشابكة ومعتمة⁽⁷⁾، علمًا أن قائمة العناصر المكوّنة للمحاور قد تتغير بحسب الوضع والتحالفات، لكن التسمية العامة ثابتة. ومقصد أميركا من هذا الضرب من التعميم السالب عوضًا عن التخصيص الموجب، إنما هو نمذجة وقولبة مستهلكة، فضلًا عن استدامة الخوف. ومفاد الأمر أن التعميم والهلامية يتناقضان مع مبادئ أساسية في التشريع والقانون جار العمل بها كوتيًا: وهي اليقين من وقائية الجريمة، وتحديد هوية المذنب، وتناسب العقاب⁽⁸⁾. أمّا المساس ولو بواحد منها، فهو مساس بالعدالة وحياد عنها.

• معلوم أن مفهوم العدو - كما يتعين في القانون الدولي وحق الأمم، أو في قانون الحرب والسلم خصوصًا وما طرأ على ذلك كله من تغييرات وتعديلات وتحسينات خلال تاريخ الحرب والسلم الطويل - يُستعمل في حالة الحرب وحالة اللاسلم بين دولة وأخرى لنعت كل جيش نظامي مرثي ومعلوم لدولة قائمة وله أزياءه وقيادته. وهذا هو العدو الشرعي أو القانوني. ومعنى

(7) لا يعني ذلك أن طرفي النزاع متفقان من حيث المواقع والمقاصد على الأقل، وإنما وجود هذا مشروط بوجود ذلك. وقد يحصل أن يتبادلا المنافع. كما أن الاقتدار الإمبراطوري له قفاه أو وجه العملة المقلوب، كما تقول العبارة الأجنبية الشائعة، وهو موطن ضعفها إذ يستشعر المركز الإمبراطوري (واشنطن اليوم) أي حركة مارقة عن سلطانه في أي بقعة من بقاع العالم.

(8) انظر: أحمد فتحي سرور، «حكم القانون في مواجهة الإرهاب» (دراسة، القاهرة، 2007).

يمكن الاطلاع على الدراسة المطولة لرئيس مجلس الشعب المصري السابق في: http://www.hccourt.gov.eg/elmglaacourt/mkal/12/mkala_srou.html.

القانونية هنا أن للعدو المحارب حقوقًا وواجبات وسنًا من العدالة تجري بتراتب مضبوطة هذبته وحسنتها الاتفاقات الدولية الحديثة، ولكن أشكال مقاومة جيش الاحتلال الأخرى، وكذلك حروب العصابات والحروب الثورية والتحريرية، كانت مستثناة من هذه السنن والأعراف، فكان يحكمها قانون الغاب و«عدالة» الأقوى والمنتصر. بيد أن الأمر عرف تحولًا بالغًا في الحقبة المعاصرة لنا، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، إذ أدى الاعتراف بالمقاومة ضد جيش يحتل بلاد الغير، والاعتراف بالحروب الثورية والتحريرية، إلى أن يكتسب العدو غير النظامي وغير القانوني وضعًا قانونيًا وحقوقيًا معيّنًا. صار الاستثناء من القاعدة أكثر شفافية، وصارت آثاره أقل وطأة على المغلوب.

• غير أن الحال بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأميركية في إثر حوادث 11 أيلول/ سبتمبر 2001، وهي على قدر كبير من الاستقواء السياسي والعسكري بعد حرب الخليج الأولى، وعلى هشاشة نسبية من جهة أزمة نمط تكوينها العام، هي أن تستثني عدوها الآني والمباشر، وعلى وجه أخص، مهاجمي مركز التجارة العالمي والبتاغون، والمنظمات الإسلامية العسكرية غير النظامية، كطالبان والقاعدة، الذين سوف يحمل عليهم التحالف الغربي حربًا شاملة في أفغانستان. لا بد إذا من اللجوء إلى الاستثناء، لا من القاعدة فحسب، بل من مجمل الاستثناءات «الصغرى» السابقة أيضًا. ينبغي على الاستثناء أن يكون أكثر راديكالية حتى لَنُظَنَّهُ يُلَفَّ على القاعدة وينطوي عليها وينغلق.

هنا تحديدًا يخرج النظام الأميركي على المجموعة الدولية وعلى شعوب العالم، ولا سيما على مواطني أميركا، شاهرًا قانونًا لا سابق له، ألا وهو قانون باتريوت للولايات المتحدة الأميركية (USA Patriot Act) الذي صادق عليه الكونغرس على عجل ومن دون نقاش يذكر، ووقعه الرئيس بوش في تشرين الأول/ أكتوبر 2001، وتسميته الكاملة هي «قانون لأجل توحيد أميركا وتقويتها بتوفير الأدوات المواتية لإعاقة الإرهاب ومواجهته». أمّا ما ينفرد به هذا القانون ويسبق إليه، فهو ابتداعه مقولة جديدة في تعيين العدو وتسميته، وهي مقولة «العدو المقاتل اللاشرعي». وهذا الضرب من العدو يمتنع عن التصنيف: فلا

هو بعدو الحرب، فيُعَامَل معاملة المحارب النظامي أسيراً أو معتقلاً أو مُحَاكَمًا أحياناً كمجرم حرب، ولا هو بالإرهابي غير المحارب وغير النظامي، فتجري عليه إجراءات الاعتقال والمقاضاة غير الحربية. إنه مسلوب الحقوق الإنسانية التي يضمنها القانون الدولي والعرفي، وحتى القانون الوطني الذي للأعداء المحاربين، ولكن ينبغي من جهة مقابلة أن تُسلَّط عليه أساليب الحرب بالمعنى الدقيق للكلمة، وما عليه إلا أن تُشوَّطه آثارها وويلاتها.

هكذا، فإن إعلان الحرب على الإرهاب الدولي ومحور الشر، من طرف أقوى دولة في عالم اليوم وأعرق ديمقراطية في الأزمنة الحديثة تدرب فيها البشر على الحرية والمواطنة، هو إعلان حرب على عدو يُنعت بالمحارب وهو ليس بدولة. إن الجندي النظامي المحارب لا يُشْتَبه فيه لأنه مرئي، فيُقتل أو يؤسر مسلحاً أو يستسلم بنفسه في ميدان المعركة، أما «العدو المقاتل غير الشرعي» فيُفَعَّل به ولو على وجه الشبهة أو الظن، أكان مسلحاً وفي ساحة فعلته أم لم يكن. وتطاول الشبهة بين الأجنبي والمواطن الأميركي، ولا بين تنظيم إرهابي ودولة عضو في الأمم المتحدة ولكن أميركا تعتبرها دولة راعية للإرهاب⁽⁹⁾.

لا شك البتة، على صعيد الحالة التي نحن بصدددها، في أن السياسة، لا العدالة، هي التي تُعَيَّن وتُصنَّف وتُضع المعايير والأحكام. بعد هذا يدرك المرء كيف أن قانون باتريوت أصاب مرماء السياسيين، ومسّ جوهر العدالة، وغيّر وضع القانون الجنائي والجزائي بأن شرّع للجبان والمحاكم العسكرية وأجاز لها ما ليس من اختصاصها، وهياً للسلطة التنفيذية الشكل القانوني لممارسة الخروقات؛ إذ أبطل العمل بمبدأ العدالة الأنغلو سكسوني الأساس والعريق، وهو مبدأ «لِيَشْخُصْ [ليحضر] الموقوف بكيانه أمام القاضي» (habeas corpus).

(9) بتعلّات مثل هذه شُنت الحرب على أفغانستان، وشُنت الحرب الثانية على العراق. وفي العراق، لم يكن هناك لا قاعدة ولا أسلحة دمار شامل؛ وشُنَّ الحرب هو، في حد ذاته، دليل على غياب هذه الأسلحة، إذ لو كانت هناك أسلحة من هذا الطراز لما قامت أميركا بالحرب، وبتلك الطريقة على الأقل. ولكن هذا شأن آخر لا يخص هذه المقالة.

وعلى العكس تمامًا من هذا المبدأ العظيم، على صعيد العدالة وحقوق الإنسان، الذي أخرج الموقوف من «السجون السوداء» و«آبار النسيان» (Oubliette, black hole, dungeon) يعيده إليها قانون باتريوت، وهي ممارسة لم تشمل سجن غوانتانامو فحسب، بل سجونًا سرية وسجونًا «طائرة» وسجونًا «مُبْحَرَة» في أميركا وفي بلدان موالية أو تابعة لها في أوروبا وغيرها. من هنا نفهم آراء شراح قانون باتريوت باعتباره، من ناحية أولى، تفكيكًا للحريات والحقوق، وتنصيبًا للدكتاتورية، وباعتباره، من ناحية ثانية، «الصيغة المعيارية المواتية لعقلية الحرب»⁽¹⁰⁾. يختل التوازن بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية لمصلحة هذه الأخيرة فتحوز ما تشده، وهو التمكن من ذاتيّتها السياسية ومن إراديّتها الحربية، فيكون بين يديها وحدها حسم القرار في نهاية المطاف. وهذا تحديدًا هو المنشود من الوضع الاستثنائي: حسم القرار.

على هذا النحو، اختلّق وصفُ «العدو المقاتل» لمجاوزة الاستثناءات المانعة الجامعة. فإن هذا العدو من طراز جديد لا هوية حقوقية واضحة له. ومن لا هوية له، على هذا الصعيد، هو من لا تواصل لوغوسي (منطقي) معه: إنه مجرد كائن من الكائنات النامية، كما يعرفه أرسطو في «كتاب الجيم» من ميتافيزيقا، وهو ما سنعود إليه لاحقًا. وبداية التعتيم على هوية العدو تكون بالتعتيم على مكان وجوده، كما قلنا. ولكن لما كانت كل حرب حقيقة إنما ضد عدو محدد معلوم، ومن أجل أرض وفضاء محددين معلومين، فإن القصد من التعتيم هو حمل الحرب في كل مكان من العالم، إذ في العالم كله إمكانية إرهاب، أو قُلْ بلغة القدماء، فيه إرهاب بالقوة.

• هنا تنقلب ضرورة الاستثناء الذي تقرره القاعدة ويشرع له القانون مسبقًا، منتقلةً من حدّها الموضوعي إلى حدّها الذاتي، فلا يعود السؤال ما هو الوضع

Wanda Mastor, «L'état d'exception aux Etats-Unis: Le USA PATRIOT Act et autres (10) violations "en règle" de la Constitution», *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*, no. 6 (2008), p. 64.

ونشر البحث أيضًا تحت العنوان المذكور في الحولية الدولية للعدالة الدستورية: Institut Louis Favoreu- Groupe d'études et de recherches comparées sur la justice constitutionnelle, *Annuaire International de Justice constitutionnelle: 2008* (Paris: ILF, 2008), pp. 461-475.

الموضوعي الذي يبيح الاستثناء وإنما من الذي يقرر الضرورة التي تتجاوز النواميس الجارية؟ ينبغي، إذاً، أن تتدخل ذاتية صاحب السلطان في إعادة تعريف واعتبار ما هو ضروري. إن صاحب السيادة هو الفيصل في الاستثناء؛ إذ لا سيادة إلا لمن يقرر الحالة الاستثنائية، على نحو ما يرى كارل شميث⁽¹¹⁾. وما دام الأمر كذلك، فإن صاحب الأمر الإمبراطوري يضع نفسه فوق قانون بلده، وفوق الشرعية الدولية وفوق سنن العدالة المعلومة، فيبدأ باستثناء نفسه استثناء إيجابياً بأن يصنّف نفسه رقيّاً سامياً على «محور الخير»، ويُجري استثناءً سلبياً لعدو يصنّفه في «محور الشر». ولما كان أرسطو، في كتاب السياسات، قد استثنى كائنين من ناموس الاجتماع المدني والمواطنة وهما: إما قوة قادرة قديرة متعالية، وإما وحش (صعلوك) متوحد عاجز عن التأنس، فإن القوة الإمبراطورية في وقتنا هذا تستثنى، من جهة أولى، نفسها كـ «إله فان»، بعبارة هوبز؛ وتستثنى الإرهابي كعدو عنيف وبربري و«مارق من القانون» فلا تنطبق عليه إجراءات العدالة الاعتيادية.

صحيح أن صاحب القرار السياسي، في ضوء «فينومينولوجيائه» التي جئنا إلى بعض ملامحها البارزة، يظهر بمظهر من استغرق العدالة في ذاتيته فنفاها بمقتضى سلطانه وهواه، ولكن ينبغي للوصف ألا يتوقف عند هذا الحد؛ إذ لما وضع صاحب السيادة نفسه فوق أشكال العدالة الجارية والمُعترف بها، أثبتنا في المقابل في ذاته هو، باعتبار نفسه هو العادل ومُجري العدالة في العالم، فينت ويحكم. وليست الأيديولوجيا «المحافظة الجديدة» بلا سند شبه «فلسفي لاهوتي»، وذلك من خلال التعالق الذي يقيمه خطابها بين العدالة والخير

Carl Schmitt, *Théologie politique*, Traduit de l'Allemand et présenté par Jean Louis (11) Schlegel, Bibliothèque des Sciences humaines (Paris: Gallimard, 1988), p. 16.

نشير إلى أن شميث، فيلسوف الحقوق والقانون الدستوري، سَوَّغ النازية في وقتها. وأصبح في وقتنا هذا مرجعاً في مسألة الاستثناء والسيادة حتى لدى الفلاسفة الماركسيين، مثل إيتيان باليار في فرنسا. لمزيد من الشرح، انظر المقالة الصادرة في مجلة مدرسة الترشيح العليا بليون عن نظرية حكم القرار وعلاقتها بعلم بلاغة الحرب عند كارل شميث: Emmanuel Tuchscherer, «Le décisionnisme de: Carl Schmitt: théorie et rhétorique de la guerre», *Mots. Les langages du politique*, no. 73 (Novembre 2003), pp. 25-41.

الأسمى، مهما يَدُ الخطاب عاميًا، بل وقيل، في بعض الأحيان، إنه ساذج؛ وهو من العلامات الفاشية الممكنة. ومهما يكن من أمر، نلقي أنفسنا قُبالة حالة من حالات الكليانية (الشمولية، totalitarianism). وليس هناك تصور أشد كليانية من أن يتمثل كائن مُتناه نفسه تجسيمًا لمعيار لا متناه أو لكائن لا متناه.

2 - في الحالة الثانية

كان، من قَبْل، أولُ ما طُرِح قُبالة الفكر السياسي العربي الحديث من منظور العدالة الدولية ما اشتهر نَعْتُهُ بقضية فلسطين والمقاومة التي صاحبها والتحمت بها. وقد قيل وكُتِب الكثير في هذا الشأن. يكفي القول هنا، من منظور سياسة العدالة لا غير، إنها شاهد في بدئها على حدود العدالة، بل وعلى حدود التشريع الدولي أيضًا وهزيمتهما أمام «الواقعة الخام» التي للقوة المغتصبة، وعلى كيف يُخترَق، في لحظة أولى، القانون الدولي الجاري، على الرغم من روح نصه وصراحة عباراته المثبتة لحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، ثم على كيف يصير، في لحظة ثانية، مشرّعًا للظلم التحيز للظالم المستقوي بغيره فيمنحه أرضًا وكيانًا سياديًا مصطنعًا ويحميه من مقاومة المستضعفين المسلوية أرضهم.

هكذا، لكأننا بروح الشرائع وبنصوصها صيغت من أصلها قصد الإيهام وتمويه الصراع الأيديولوجي والسياسي الفعلي، بل وكأننا بها تصوير، على صعيد التأويل الذي به يؤولها الأقوى، «سلاحًا فكريًا» يُسَوِّغ «التفكير في السلاح» ليدعم «عدالة» الكيل بمكيالين المميّزة بين الشعوب، أو قُلْ سياسية الكيل بمكيالين، وهي معروفة. فلا يشك عاقل له دراية ما بأصل النزاع أن صاحب الأرض والحق هو أول ضحايا الأمم المتحدة بقرارها تقسيم فلسطين في عام 1947، تحت مساومات القوى العظمى وتهديد الولايات المتحدة ضد من يعترض على المشروع «الأممي». ولم تكن فرنسا ذاتها في مأمن من التهديد الاقتصادي، الأمر الذي اضطرها إلى التسليم بالأمر الواقع، فتحوّل موقفها إلى مساند للتقسيم بعد أن كان ممسكًا. وإن هذه القنوطية السياسية (كَلِيَّة/ أخلاق فَظَّة / cynicism) في تدبير العدل، التي تبطل على هواها مفعول القانون القائم، ناسخة إياه بالواقعة الخام، ثم تحوّل الواقعة الخام إلى نص

تشريعي، والتي تتذبذب بين إثبات قاعدة واستثناءها بحسب المنفعة أو الضرر الذاتيين، لَهِيَّ قَنَوطِيَّةٌ تَنُوءُ بالتناقض المستحقر للعدالة والإنصاف ولأنصارهما من «المستضعفين في الأرض».

على هذا النحو أرادت، وسعت حثيثاً، والحال أن حبرَ ميثاق الأمم المتحدة لم يجفَّ بعدُ، إلى إرغام الأضعف على التقسيم والتنازل عن أرضه، وهو ما ينافي مطلقاً منطق الحق الوارد نصُّه في ميثاق الأمم المتحدة. أمَّا مبدأ التقسيم في ذاته، ومن منظور المبدأ الحقوقي الصرف، فيشترط رضا الطرف المقابل به رضًى يكون عن اختيار وإرادة حرة، وهو ما لم يحدث. هكذا، بعد عامين فقط من إنشاء الهيئة الدولية المعتبرة وذات السلطة المعنوية والتشريعية الكبيرة، نرى قرار التقسيم يخرق ميثاقها نصّاً وروحاً ليمنح الغزو والاستيطان في أرض الغير منزلة شرعية. فالميثاق ينص على حرمة حقوق الإنسان وعلى حقوق جميع الشعوب والمساواة بينها، بلا مَيز بين الأمم صغيرها وكبيرها. كما يدين العنف واستخدام القوة ويمنعهما إلّا في حالة الدفاع عن النفس أو بقرار من مجلس الأمن، وهو ما جعل إسرائيل لاحقاً تكسو كل عدوان وكل عمل هجومي على المقاومة أو على البلدان العربية، أكانت مجاورة أم غير مجاورة، ببراغماتية «الدفاع عن النفس»، فإن عجزت لجأت الى تبرير أعمالها الحربية باستباق الأخطار والنيات الإرهابية، وهذا تحديداً ما دفع بالمقاومة، في السنين الأخيرة، إلى تعديل نسيي في استراتيجيتها، فبدل الاكتفاء بـ «الدفاع» عن عدالة قضيتها بالإيجاب، أي بمقتضى قواعد وبنود القانون الدولي الداعية إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها من دون وصاية الغير، وإلى الامتناع عن استخدام القوة، زادت المقاومة على ذلك بالتشديد على حجاج حقوقي سالب ومفاده إدانة دولة الاحتلال بسبب خرقها القواعد الدولية الضابطة لالتزامات المحتل ولحقوق المسالط عليه الاحتلال. وقد نجحت المقاومة جزئياً في ذلك، ومنها حملتها الواسعة لأجل مقاطعة المتوجات الإسرائيلية، على وجه الخصوص.

• يكون الفكر الحقوقي هنا قبالة ضريين من الاستثناء والميز: ضرب سلبى ضد شعب مستضعف يُحرّم من تطبيق القوانين والقرارات الدولية التي

في مصلحته، وضرب إيجابي تُحمى به دولة غاصبة ومحتلة وتُستثنى من تطبيق تلك القوانين والقرارات التي ليست في مصلحتها حتى صار مروقها من العدالة «مختبراً» لتجارب استثنائية متوالية ولتطورات في القانون الدولي ساهمت مساهمة فعالة، وشيئاً فشيئاً خلال ما يزيد على الستين سنة، في تعليق العمل بالمعايير الحقوقية، وكأنها هيأت، والفيتو الأميركي يساندها ويحميها كل مرة، لسياسة «الأمر الإمبراطوري» الراهن الذي يحكم العالم. وإنها لنتيجة حاسمة وبالغة الخطورة على صعيد التشريع الدولي تهيم لمستقبل وخيم لا في حقل حقوق العرب فحسب، بل أيضاً على صعيد حقوق الشعوب والحقوق الإنسانية على العموم. من ذلك قرار الأمم المتحدة الذي أصدرته الجمعية العامة عام 2005 (1/60) والذي يجيز، بصريح العبارة في الفقرتين 138 و139، وبعبارة «مسؤولية [المجتمع الدولي] في حماية السكان من الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والتطهير العرقي والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية»، التدخل واستخدام القوة في حالات استثنائية إذا لزم الأمر. ويعهد القرار إلى مجلس الأمن، أي إلى القوى العظمى في نهاية المطاف، باتخاذ الإجراءات اللازمة في هذا الصدد. وللمرء أن يتصور ما لموازين القوى من ثقل في تأويل النصوص وتعيين الحالات، وانتقاء المناطق الجغرافية، فتأخذ السياسة بزمام الأمور وتعلو على الحق وعلى العدالة فتسيّرهما تسييراً آلياً أو يكاد، على نحو ما شهدت عليه وقائع معينة ومعروفة.

إن ما يلفت النظر هو سكوت نص القرار الأممي المذكور عن حق السكان الخاضعين للاحتلال الأجنبي في الحماية؛ فليس فيه ما يفيد مسؤولية المجتمع الدولي عن حماية السكان والشعوب المحتلة أراضيها من الجرائم المنصوص عليها. يوجد فرق واضح بين قرار عام 2005 و«ديباجة» ميثاق الأمم المتحدة، ولكنه فرق له مزية تبيان الخُلف الكامن في المنطق العام للتشريع الأممي في ذاته. أمّا على صعيد التطبيق على الحالات الخاصة، فتصيب اللاعدالة المستضعف، أكان القانون عادلاً فيُحرّم من حمايته، أم كان ظالماً فيُسلط عليه. وفي كلتا الحالتين يصيبه السلب والاغتراب. ومن خُلف الممارسات غير العادلة ما يصل العتبة القصوى بإبطال مفعول المسؤولية - وهو مفهوم إثيقي

مبهم واتساعي استند إليه وبلوره الفيلسوف الألماني اليهودي هانس يونس الذي كان عضوًا مكافحًا في عصابة الهاغاناه في فلسطين (1936 - 1939) واتخذ منه عنوانًا لكتاب صدر في عام 1979، واستقت منه بعض السياسات الدولية عددًا من أطروحاته⁽¹²⁾ - كأن يتغاضى المجتمع الدولي عن حماية شعب محتلة أرضه من شطط دولة الاحتلال التي تستولي على ممتلكات أفرادها وجماعاته وقُراه، أو تتحيل على متوجاته فتُسَوِّقها باسمها هي أو باسم شركات متعددة الجنسيات.

• تتأني نموذجية الحالة التي نحن بصدها من قدراتها المعرفية الاستكشافية؛ أي من قدراتها على تبين ما تستبطنه من تلازم بين العياني (الحالة نفسها) والمجرد (القانون العام)، بين التشريعي (الحق، law, right) والواقعي التجريبي (fact)، تلازمًا قد يبلغ حدَّ التحايل. ولكنهما لا ينطبقان على كلا الطرفين في النزاع القومي بإجراء النظام المعياري على النسبة نفسها، أي بإنصاف كليهما، وبالخصوص المستضعف المظلوم منهما. ويصل الخور درجة قلب العلاقة بين حدّي التقابل، أي بين القانون والواقعة، قلبًا راديكاليًا: فأما في حالة الطرف الأضعف، فيكون لحد القانون الأسبقية الزمانية والعُلوية المعيارية على حد الواقعة، ولكن لا يُعمل به؛ ومع ذلك، تظل الحالة الخصوصية في دائرة المعيارية الحقوقية ولو من دون تحقيقها. ومهما تكن خسارة الأضعف، فإنه يظل محترمًا الشرعية الدولية، كاسبًا مع الزمن المزيد من المشروعية ومن الرمزية لمقاومته ظلم الأقوى. هكذا، تستديم مقاومة الأضعف وتتأصل في دائرة القانون الوضعي الحديث. وعلى هذا الأساس الصلب، تستديم أنطولوجيا المقاومة، لاحمة بين الوجود الفعلي والحجة القانونية العقلية، حتى لتتوجس «الدولة الواقعية»، بجيشها الأحسن تنظيمًا في العالم، خيفةً من «فكرة» دولة

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, (12) trad. de l'allemand par Jean Greisch, Champs; 402 (Paris: Flammarion, 2008) [*Das Prinzip Verantwortung* (1979)].

وقد لقي هذا الكتاب الفلسفي الأخلاقي رواجًا منقطع النظير لطرحة قضايا تتعلق بالتكنولوجيا ومصير الإنسان.

تجاورها. فتعزل المقاومة بجدار، ومعها كل الكائنات الحية، ما هو بشري منها أو غير بشري، وكذلك الكائنات غير الحية؛ وهي لا تعي جيداً أنها تعزل نفسها في الوقت عينه في محتشد تدّعي أنه كابوس عليها، ولكن ينزع إليه لاوعيتها الجمعي الذي يجد فيه «تَجَلُّلَه» (تصعيده) و«امتيازَه» بالفرق والاختلاف اللذين تحفظهما الذاكرة وتدوّنهما سرديّة الاضطهاد.

أما في حالة الأقوى، فتنعكس الآية، بحيث يصبح للواقعة الأسبقية الزمانية والعلوية المعيارية على القانون أو على الحق، فتخرج الحالة من دائرة القاعدة المعيارية الحقوقية بواسطة استثناءات تجد ما تجد من تعليقات «ما فوق حقوقية» كالذاكرة، والتاريخ الديني، ومعاداة الأقلية السامية، وجبر الضرر من الاضطهاد الذي لحق بها، وندرة الأرض... إلخ. وما تلك إلّا محاججات تراثية خاصة بالتاريخ اليهودي لا تستوي مع ما يدّعيه القانون الوضعي الحديث من كونية. فأما الحجج القانونية الوضعية الخاضعة لمبدأ أن الحقوق تسبق الوقائع، فمعروفة كثيراً في الأدب السياسي العربي المعاصر منذ عام 1948. وأما المحاججات القائمة، بالأحرى، على منطق الغالب الذي يقلب الواقعة إلى حق، ومن ثمة إلى معيار، وهو مبتدأ القضية، فهي ممّا يحسن التذكير به، لا على جهة خطابية، وإنما على جهة أن إعمال الفكر في الأصل يُغني عن إعمال الفكر في الفروع. والقصد هو توضيح كيف أن في حالة الأقوى صاحب الغلبة تكون الواقعة سابقة على الحق وعلى القانون، وهو ما يضد مبدأ الحق والقانون أصلاً ويستحقّره حتى لينقضّه بإطلاق:

• منظمة صهيونية أجنبية شبه عسكرية تلتقي مقاصدها الاستيطانية مع مقاصد «وطني شقي» غربي يريد أن يصفّي حساباً مع نفسه، وتلتقي مصالحها، أيضاً وبالخصوص، مع مصالح غربية جيوسياسية، فيتوافقان على إنشاء دولة اصطناعية، حدودها، كبيرة أكانت أم صغيرة، هي حدود موروثه عن تقسيم كولونيالي أسبق جرى في أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها. فكان مصر الأضعف، وهو الفلسطينيون هنا، أن يكون ضحية مرتين: مرة ضحية نظام كولونيالي كلاسيكي، وأخرى ضحية نظام استيطاني مستحدث هو الوارث

المباشر للنظام الأول. إنه، على ما نعلم، الاستثناء الأبلغ في القرن العشرين، وهو استثناء بلا قيد ولا شرط في نظام العدالة الكونية، تسوّغه بقدر ما تفضحه العبارة الشهيرة التي ذهبت مثلاً والقائلة بأن «مَنْ لَا يَمْلِكُ أُعْطِيَ وَعَدًا لِمَنْ لَا يَسْتَحِقُّ»⁽¹³⁾. وتأتي عبارة عبد الناصر من باب الاعتراض على العبارة الشهيرة التي توجز وَعْد اليهود بتمليكهم أرض فلسطين: «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». وليس أكثر تبليغًا على كيف تصوير الواقعة هي الدليل القانوني، ويصير الحادث هو الحق من هذه العبارة الأخيرة المغرقة في الشطط والقنوط.

طبعًا، توجد سوابق في التاريخ، ليس أقلها اعتبارًا ما حدث خلال استعمار ما كان يُنعت، في بداية الأزمنة الحديثة، بالهند الغربية، أي الأميركتين الشمالية والجنوبية. وقد يحدث للمستعمر والمستوطن الجديد أن يخطئ في الجغرافيا، فكما أخطأ أسلاف الحركة الصهيونية عندما نعتوا القارة الجديدة بالهند ونعتوا سكانها الأصليين بالهنود، أخطأت هي بدورها في الجغرافيا، فاليتوبيا الصهيونية ذات المنزع العلماني أو ذات المنزع الميعادي اليهودي على السواء، كانت في البداية تنشُد موطنًا لتحقيقها في غير فلسطين، ثم لجأت إليها، في آخر المطاف، لَمَّا نالت رضا القوى العظمى وحازت تواطؤها.

• إنها على نحو ما نتبين حالة استعمارية استيطانية نموذجية قصوى؛ ففي جوهرها يكون القانون الدولي مصدرًا للظلم فيتوافق مع اللاعدالة. وإذا يحدث هذا التوافق بين القانون والجور يحدث بالضد له، أي من جهة الأضعف المظلوم، توافق بين مشروعية الحق والعدالة. وههنا يبرز التضاد قويًا بين القانونية أو الشرعية (legality) من جهة الظالم والمشروعية أو الأحقية (legitimacy) من جهة المظلوم. وإن لَمِنَ المناسبات ما يتضاد فيها القانون والعدالة تضادًا حادًا⁽¹⁴⁾. وهي مناسبة تذكّر بمثيلاتها الكثيرات في التاريخ

(13) انظر مراسلات الرئيس الأميركي جون كيندي والرئيس المصري جمال عبد الناصر: رسالة عبد الناصر، بتاريخ 18 آب/ أغسطس 1961.

(14) لمزيد من الشرح انظر مؤلف كارل شميت في نظرية النصير: Carl Schmitt: «Légalité et légitimité» dans: *Théorie du partisan* (Paris: PUF, 1992), pp. 289 et sq.

وتزيد عليها؛ ففي أميركا ظلت «مستوطنات الرجل الأبيض»، لمدة من الزمن، تابعة لسيادات العروش والقوى الأوروبية الأصلية. وعلى نحو من الأنحاء، ومن زاوية دقيقة، كانت السيادة سابقة على الواقعة أو على الحادث الاستيطاني. أما في حالة إسرائيل، فإن الحادث الاستيطاني كان سابقاً على الدولة وعلى السيادة، وكانت الواقعة سابقة على الحق المزعوم إلا أن يقتنع ساذج بخطاب «أرض بلا شعب»؛ وهو ليس، على جهة الحق والعدل، سوى لغو تلغو به القوة العمياء، ولكنها قوة طبعاً. ومهما يكن من شأن هذه القانونية الجائرة التي حازها التقسيم وبعث دولة إسرائيل، فإن هناك ما يقرب من المبدأ الترنسندنتالي في الفلسفة يظل باقياً، وهو القانون الملزم أو القانون الأمر (jus cogens)، وجوهره، كما عيّنته اتفاقية فيينا الدولية عام 1969، كونه معياراً آمراً أسمى لا يجوز لأي اتفاقية دولية أو إقليمية أو ثنائية أن تنقضه. إنه الترجمان الحقوقي لـ «الضمير الكوني» المبطل للقواعد المعيارية الأدنى منه إذا ناقضته، من ذلك اعتباره كل اتفاقية دولية تمت عن طريق الإكراه وضادت حق تقرير المصير اتفاقية ملغاة ولو بعد مرور الزمن.

• ما يُصدّق قولنا ليس «يقيناً ذاتياً» وإنما هو جوهر أيديولوجيا الدولة في إسرائيل. فهي لا تنفك، منذ نشأتها إلى يومنا هذا، بقدر ما تهاجم وتعتدي وتستوطن، تطالب العرب بالاعتراف وبحق الوجود: «حق الوجود» هو إذاً مركز التناقض الأكبر، حيث تتداعى الأيديولوجيا وتتهافت لتُلقي نفسها بنفسها في حفتها المحتوم وتعترف بحدود منطقها وبخلفه. فليس مركز هذا الحق، كما تعتبره أيديولوجيا الدولة في إسرائيل، حقاً «في السيادة» أو «في الاستقلال» أو «في الحرمة الترابية» أو «في استقرار النظام السياسي»، وغير ذلك ممّا هو متداول كونيّاً، أمماً وأقليات ودولاً، وإنما هو حقها في «الكينونة» أصلاً وبالذات. ومنها «الكيان» الإسرائيلي الذي يتكلم، كلما استشعر الخوف، بكُلّه وشموليته لا بجزء من أجزائه أو ببعد من أبعاده. ومعنى ذلك أن الإنجازية الملفوظية ذات الطابع الهجومى هي في حقيقة الأمر دفاعية، فيستعاض عنها أو تُستكمل بتفوق القوة العسكرية كلما لزم الأمر. أما في سائر الحالات الدولية، فقلّ وندر أن نرى دولة قوية وذات سيادة قومية حقيقية ولها، فضلاً عن ذلك،

قدرة هجومية ونوعية تنذر بمبدأ الوجود. إن الرعب من الأفول يستبطن ضرباً شاذاً من الاعتراف، وضرباً من «التشكيك الذاتي» والضمني في مبدأ الوجود وأحقته أصلاً.

ثانياً: مناسبات الاستثناء وتعالقاته الدلالية

• عالج هذا الاستعراض، في إطار العلاقة بين القاعدة والاستثناء، حالتين استكشافيتين بارزتين من الاستثناء في حقل العدالة واللاعادلة: فأما الحالة الأولى، وهي حالة «أنوميا» (anomia)/ اللاقانون غوانتانامو، فتخرج بالتفكير عن دائرة القاعدة والاستثناء، أي عن قواعد التمجذبة القانونية والحقوقية المعلومة، وتبتكر حالة «لا نموذجية». أما في الحالة الثانية، وهي حالة الاستعمار الاستيطاني، فهي دالة على كيف يكون القانوني الدولي الإنساني مصدراً للظلم، ومع ذلك يظل التفكير داخل دائرة العلاقة بين القاعدة والاستثناء حتى ولئن بلغ الاستثناء أقصاه لينتقل هو نفسه إلى قاعدة، أي إلى نموذج شبه معمم.

• فما الاستثناء، إذًا، في ضوء ما تقدم؟ الاستثناء هو أولاً، كما يعرفه فقهاء القانون وفلاسفته، «ما لا يستوي مع القاعدة العامة ولا يخضع للأحكام الجارية». غير أن القاعدة ذاتها هي ما يحدده وينعته: ومثال ذلك، الممنوع من الصرف في اللغة، والمحاكم الخاصة أو محاكم الاستثناء في فقه القانون. و«الاستثناء يؤكد القاعدة»، بمعنى أن القاعدة تكون رابحة إن في حالة الضمّ والجذب والمجانسة والتعميم، أو في حالة الطرح والنبد والإفراد والتخصيص، فتأكد القاعدة بسبب مخالفة المستثنى منها، وبسبب مصادته لصاحب الاستثناء أو معاندته إياه. وفي لسان العرب، كما في اللاتينية، يؤدي اللفظُ معنيين متضادين: معنى الوصل ومعنى الفصل في آن واحد: «ثنى الشيء ثنيًا ردّ بعضه على بعض [...] وثنيْتُ الشيء عطفته. وثنيْتُ الشيء أيضًا صرفته عن حاجته» ومنه الاستثناء الجامع لمعنيين: الإقصاء والدمج، الطرح والجمع. أمّا لفظ exception، فإذا نظرنا في أصله اللاتيني وجدنا فيه معنى الضمّ

والاحتواء ومعنى الإقصاء⁽¹⁵⁾، فإما أن تنطبق القاعدة على جميع الحالات السوية، وإما أن لا تنطبق على الحالات غير السوية بمقتضى استثناء تتضمنه هي وتصرّح به من قبل.

• هكذا في كلتا الحالتين، نمكث في إطار القاعدة (الحالة النموذجية الثانية: القانون بوصفه مصدرًا للظلم). أما رفض المعيار الذي تستند إلى حكمه القاعدة ذاتها فيخرج، أي الرفض، عن كل قياس لأنه يتلفظ بما لا معنى له، فيوطئ لاستثناء أكبر وأكثر جذرية، وهو المنع (حالة العدو المقاتل غير الشرعي)، ولا يتأتى ذلك من مجرد الرفض وإنما من رفض لا يحصل بحسب ما تقتضيه القاعدة، وهو ما تنعته ببرارة كاسان بأن «يرفض المرء أن يحصل رفضه من داخل المعايير»⁽¹⁶⁾.

• لنستذكر هنيهة «كتاب الجيم» من ميتافيزيقا أرسطو لاتصاله بموضوعنا من زاوية عقلية محددة: إن لم تتكلم مثلي وبمنطقي المعقول، أو لم تقل شيئًا على الإطلاق، فأنت مستثنى على نحو راديكالي مثلما يكون النبات الذي يوجد على جهة النماء فقط لا على جهة الناطقية⁽¹⁷⁾. ومع ذلك، نضيف أن في تصوير أرسطو بعض المجاز، فالنبات لا يجوز أن يكون مستثنى لأن من طبعه ألا يملك اللوغوس، أو قل بلغة أحدث، لا يتكلم بلغة الخطاب العاقل. أما الكائن الإنساني، فيلحقه الاستثناء، من هذه الجهة المحددة، ما دامت له قابلية النطق، ولكنه لا يقول على الأقل شيئًا يكون له دلالة بالنسبة إليه وبالنسبة إلى غيره⁽¹⁸⁾.

ههنا تؤدي الناطقية وظيفة المعيار الأعلى الجامع المانع، بمعنى أن مبدأ

Barbara Cassin, «Exclure ou inclure l'exception?» dans: S. Théodorou (dir.), *L'exception* (15) dans tous ses états, Savoirs à l'oeuvre (Paris: Éd. Parenthèses, 2007), p. 14.

وقد أوحى لنا بحثها القيم الممتاز بالرجوع هنا إلى كتاب الجيم.

Cassin, p. 19.

(16)

Aristote, *La métaphysique*, 2 tomes, trad. française par J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 1970), tome I, «Livres G [Gamma]», 4, p. 198.

Aristote, *La métaphysique*.

(18)

والتعريب من عندنا، وهو عن ترجمة تريكو (Tricot) الفرنسية المذكورة في الهامش السابق.

المنع، هنا، يختلف عن المبدأ الذي سقناه سابقًا والقائل بأن «القاعدة تؤكد الاستثناء»، وهو استثناء يجوز لنا أن نسميه «الاستثناء البسيط»، إذ يمكن المستثنى في دائرة المعيار أو الميزان. أما الاستثناء المركب، وهو الاستثناء بالمنع، فيُخرج المستثنى من دائرة المعيار تمامًا كخروج من لا يتكلم مثلي وبمنطقي من دائرة الناطقية، فيشبه مجازًا اليد الميتة المبتورة من الجسد، وهي في أسفل السافلين من حيث الصعود في مراتب الناطقية أو الدنو منها. وهذا ما يراه أرسطو في مؤلف آخر، هو السياسات، حيث لا يمسّ الاستثناء بالمنع - وهو ضرب من الاستثناء الراديكالي، كما سلف وأشرنا - اللغة وملفوظاتها فحسب، بل أساس السياسة المدنية أيضًا: فتعريف أرسطو الشهير بأن الإنسان «حيوان مدني» يحتوي ضمناً على معيارية موجبة وسالبة في الوقت عينه، موجبة من حيث مراتب المدينة فلا تستثني لا القيان ولا العبيد - وهم ضربٌ من الأدوات الحية - ولا «البرابرة» - وهم ضرب من الأعاجم من حيث لسانهم - إذ من دونهم لا تستقيم الحياة المدنية حتى لو كانوا في مرتبة سفلى ما داموا في دائرة المعيارية المدنية، ولكنها معيارية سالبة من جهة ثانية، فخلافاً لمنزلة الدونية التي للاتباع في المدينة من غير المواطنين والتي لا تبرح دائرة الشأن العمومي، تكون «منزلة» من يعيش خارج المجتمع منزلة المارق من تلك الدائرة ومن معيار الخير الأسمى، لأنه مستثنى من الاجتماع الإنساني أصلاً، إذ من المُحال على العاقل، من منظور الناموس الطبيعي، أن يتوحد بنفسه وأن لا ينصاع لواجب العيش المشترك مع أشباهه، فيكون شأنه شأن «يد من حجر، فإذا شُلت اليدُ أضحت كأنها من حجر»⁽¹⁹⁾، فلا تنطبق عليه نوااميس العدالة ولا إجراءات القانون. هكذا، لا ينفك التواطؤ في المعنى والاشتراك في القاعدة يتسعان حتى يبلغا حالة قصوى يكون ما بعدها الاستثناء، بينما لا تنفك في المقابل، راديكالية الاستثناء تتبلور حتى تبلغ بها عملية التعيين من جهة، وعملية التجريد، من جهة أخرى، حالة الإشباع.

(19) أرسطو، السياسات، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطينس بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957)، الباب الأول، الفصل الأول، 11، ص 9.

• نلمح القاعدة الجامعة المانعة لدى الكسيس دو توكفيل، المبشر بالتحضر الأوروبي وبالديمقراطية والعدالة على الصعيد الكوكبي - والمرجح أن ذلك يأتي من صدق «منطقي» أو قل من الصلاحية الجوانية للبراديغم الذي ينطلق منه - رائيًا في هذه الأهداف والغايات مآلاً للمجتمعات الحديثة المتحضرة، ومع ذلك، وللضرورة التاريخية ذاتها المنطقية الدافعة بالإنسانية نحو هذا المثال الغربي السامي، لا يمكن دو توكفيل إلا أن يستثني الشعوب المستعمرة من براديغم المدنية الكونية في مؤلفه الموسوم بـ «عمل حول الجزائر»⁽²⁰⁾ استثناءً قُصُويًا يسوقه في ألفاظ وعبارات تحقير إزاء الآخر، ويؤسسه على رؤية مركزية أوروبية كولونيالية؛ وهو تحقير شديد صاغه صاحب المؤلف الشهير الديمقراطية في أميركا صوغًا لا يليق بمفكر من طراز كبير، ويُعتبر مصدرًا قِيَمًا من مصادر الفكر السياسي الغربي الحديث.

• مفاد الأمر على الصعيد المنطقي الصرف أن مقولة «الاستثناء يؤكد القاعدة» تبنى في قاعها الغائر على استثناء جدلي في المنطق الجدلي ذاته؛ إنها ضرب شاذ من ضروب نفى النفي: فالقانون الجدلي المعروف والقاتل بأن «كل تحديد هو نفى» يصير في مفهوم «الاستثناء يؤكد القاعدة» كالقول إن «كل نفى هو تحديد». أمّا وجه الشذوذ، فهو أن السلب يصير شرطًا موجبًا للإيجاب عوض أن يكون الإيجاب شرطًا موجبًا للنفي، على نحو ما يكون الوجود شرطًا مَقُوليًا لعدم الوجود. وسببه المنطقي أن الوجود الموجب لا يشترط عدم السالب لكي يُعقل. وعلى عكس ذلك، يكون عدم السالب، فهو يشترط الإيجاب لكي يُعقل. لذلك يأتي الوجود والإثبات في مقدمة مقولات التعقل أو التفكير (ideation/thinking). يترجم الاستثناء إذاً عن حالات مخصوصة وغير نمطية، ولكنها حالات دالة دلالة بالغة: كالإرهاب مقارنة بالديمقراطية أو بالسلم الأهلي والدولي، وحرب الأنصار مقارنة بالحرب النظامية، والأزمة

Alexis de Tocqueville, «Travail sur l'Algérie (1841)» (Un document produit en version (20) numérique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, complétée le 12 mars 2002, Dans le cadre de la collection «Les Classiques des Sciences Sociales»). <http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/de_la_colonie_algerie/travail_sur_algerie/travail_sur_algerie.html>.

مقارنة بالتطور الاعتيادي، والانقلاب العسكري مقارنة بالشرعية والتداول السلمي للسلطة، وتعليق عمل القانون مقارنة بمجرى العدالة السوي ومقتضياته وإجراءاته.

• هذه الحالات الخصوصية هي كلها حالات «أزمات سياسية بالغة الخطورة»، ولئن ظلت في دائرة المعقول فإنها توجب بالضرورة «التعليق أو الخرق المؤقت للقواعد العادية الضابطة للتنظيم الحقوقي السياسي الذي لجماعة ما بهدف وضع حد للأزمة»⁽²¹⁾ ثم العودة بالتنظيم الحقوقي السياسي إلى سالف مجراه العادي. إنها حالات متناهية الدقة والحرص، وهو ما يشترط بدوره تدبيراً استراتيجياً للأزمة، أي فكرًا سياسيًا استباقيًا يعالج الأوضاع المباشرة والمتقلبة، ويدرك كنهها وموازن القوى الفاعلة فيها من دون زيادة ولا نقصان، ويستكشف إمكانات تطورها، ويصنّف مختلف إشكالاتها، على نحو ما يُستلهم من فلاسفة تدبير الأزمات، مثل ميكافلي وهوبز أولاً، ومن ماركس وجورج سوريل ولينين ثانياً، ومن بعدهم كارل شميث ثالثاً. وعلى الرغم من التضاد بين نظريات هؤلاء، يمكن التقريب بينهم من جهة موقفهم الناقد للبرالية ولعجزها عن تدبير الأزمات.

• هناك مع ذلك مفهوم أعم وأحكم يؤدي وظيفة السند أو الأرضية لمفهوم الاستثناء، وهو مفهوم الضرورة، فهو أعمّ لأنه يوجب الاستثناء ويعلّل أسبابه: فقولنا إن «الاستثناء يؤكد القاعدة» يشترط بالتضمنين قولنا إن «الضرورة تجري مجرى القانون»، أو إن «للضرورة أحكاماً». الضرورة هي إذاً أم القضايا (العبارات). وبعبارة أخرى، إذا صنعت الضرورة القاعدة وأحكامها، فإنها تصنع أيضاً الاستثناء وأحكامه. القاعدة والاستثناء هما توأماً الضرورة، وقد يُقال أيضاً: «ليس للضرورة من قانون البتة»⁽²²⁾، ولكن على الرغم من التناقض

Marie Goupy, «Etat d'exception», in *DicoPo* (8 Juillet 2012). <<http://www.dicopo.fr/spip.php?article131>>.

(22) يقول المثل الحقوقي اللاتيني: «Necessitas legem non habet». انظر: Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo Sacer*, trad. de l'italien par Joël Gayraud, L'ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2003), p. 43.

الظاهري بين هذه العبارة الأخيرة وبين سابقاتها، فإنها تُؤَل على أن الضرورة هي القانون ذاته، كما يوحي بذلك المفهوم اليوناني والروماني القديم المتأصل في الرؤية الميثولوجية لتلك الثقافة (Anánkê/Necessitas)، وهي قانون غاشم تنصاع له الموجودات كلها، بما في ذلك الآلهة ذاتها على الرغم من قيامه على مبدأ القسمة (moira) والنصيب بحسب مراتب الموجودات. ولكن يحدث أن يُستثنى بعض الآلهة أو أشباه الآلهة بالخصوص لقربه من الإنسانية، فيتمرد على القانون الظلوم ويثور ضده باسم العدالة، على نحو ما نقرأ في رائعة أسخيلوس التراجيدية، بروميثيوس مُقَيَّدًا، وهو واهب الحرية للإنسانية.

• موجز القول إن مفهوم الاستثناء مفهوم «ضعيف» المعنى، يَغْتَوِرُه الارتخاء باعتباره مفهومًا محضًا، فلا يكتسب القوة والصرامة إلّا بفضل اتصاله بمفهوم الضرورة، أو بمفهوم الجبر كما يُقال عندنا، كالقول إن «للضرورة أحكامها»، ومنها الاستثناء. زد على ذلك ما هو أهم كثيرًا، وهو أن اتصال الاستثناء بالضرورة اتصالًا وثيقًا يمنحه ما يمنح القاعدة من صلاحية منطقية ومن أحقية الاستمرار والدوام، فيتقل الاستثناء من منزلة الحالة المؤقتة إلى منزلة الحالة المؤبدة. وهذه هي حال كثير من الاستثناءات الظرفية المُعْطَلَة للقوانين وللحقوق، أو الساتّة للإجراءات العُرفية، أو المعلقة للعدالة في وقت الأزمات والثورات والانقلابات والغزوات الاستعمارية، وذلك أن السلطان عمومًا والسلطة التنفيذية خصوصًا يطمحان في السلطة التامة إلى الانتقال من التخصيص (مكافحة الإرهابيين مثلاً) إلى التعميم (عموم المواطنين). وههنا يصير الوضع الاستثنائي مصدرًا للظلم ولخذلان العدالة. وبلغ ما بلغ الوضع الاضطرابي المسوّغ لإقامة حكومة كاملة السلطات بسبب تلك الأزمات الطارئة، فإن نزوعها إلى الشمول والاستمرارية بتعلّات مختلفة، مثل «الإنقاذ الوطني» أو «استعادة هبة الدولة» أو «تأمين الوضع الأمني» أو «حماية الثورة» أو «تحصين الثورة» أو «الوضع الانتقالي»، يمهد الطريق موضوعيًا وبوعي أو من دونه، لانتصاب الدكتاتورية على الأرجح. إن تعجّل الحزب النازي في ألمانيا، منذ عام 1933، في سن «أمر لأجل حماية الشعب والدولة» مثال قوي ولكنه ليس الأول ولا الأخير، وقد سبق أن شرحه الفيلسوف الإيطالي جيورجو

أغامبان واعتبره توطئة للحرب الأهلية لأجل تصفية الخصوم السياسيين الداخلين، أفرادًا وأحزابًا وجماعات ومواطنين، وللحرب العالمية لأجل تصفية الأعداء الخارجيين وبسط السيادة العالمية على الدول والأمم⁽²³⁾.

• يستفحل الأمر في ظل الحكومة الحزبية، أي في حقل السياسة بامتياز، إذ يُستخدم الوضع الاستثنائي لأجل خرق «المعايير الأخلاقية» المحددة للسلطة في حالة أزمة بتعلّة «إنقاذ الدولة الدستورية»⁽²⁴⁾ من الهلاك أو من المخاطر الحافة بها، وهو ما يعني أن السلطات الليبرالية، وهي المؤهلة لتسيير الأوضاع الاعتيادية، تتوهم أنها قادرة على تأطير الأزمات تأطيرًا وقائيًا ووقتيًا، فإذا بها تسوّغ الانزياحات عن قواعد «الظروف الاعتيادية»⁽²⁵⁾. وإذ يمكن تأويل الاستثناء تأويلًا تبريريًا يسوّغ ما يعرّض من شطط في استخدام السلطة الاستثنائية المؤقتة للقوة والعنف، في حالة الانقلاب العسكري على وجه الخصوص، فإن النص الواضح له إنما هو في أصله الحرفي والمعلن لأجل اجتناب كل شطط، إذ لا يخفى أن موازين القوى تجري على نحو يختلف عن روح التشريع؛ فالغالب أن الوضع الاستثنائي ينتصر لطرف ضد طرف من أطراف النزاع ولسلطة ضد أخرى، كأن ينتصر لدعاة الاستبداد ضد أنصار الحرية، وللأغنياء ضد الفقراء وعموم المستضعفين، وللسلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية، وقد ينتهي إلى إلغاء الثانية ويعمل بمقتضى الأوامر القانونية؛ وكان ينتصر للمحاكم الاستثنائية على حساب السلطة القضائية الشرعية، ويستخدم الثانية تابعةً للأولى. وهذا ما يكون مؤداه جملة من الإحراجات والطرق المسدودة.

تزداد علاقة الاستثناء والضرورة وضوحًا بانطراح الإحراج المهم التالي:

Agamben, p. 11.

(23)

Marie Goupy, «L'essor de la théorie juridico-politique sur l'état d'exception dans l'entre-deux guerres en France et en Allemagne: une genèse de l'état d'exception comme enjeu pour la démocratie» (Thèse de doctorat de philosophie, Ecole normale supérieure de Lyon - ENS, Lyon, 21 Novembre 2011), pp. 359-360, (note 344).

Goupy, «L'essor de la théorie juridico-politique,» pp. 135, (note 126), 145 and 176-177 (25) (note 249).

فإنّما أن يكون للحالات الاضطرارية منطقها الحقوقي المخصوص عليها أو معقوليتها الحقوقية المخصوصة عليها، فتظل في دائرة روح الشرائع ويظل مبدأ التشريع متحكماً في زمامها، وإنّما أن يكون لها منطقها السياسي والحربي الصارم، والفاصل فصلاً سياسياً استراتيجياً بين «الصديق والعدو»، فتخرج من دائرة روح الشرائع، وتصطبغ بصبغة سياسية مكافحة ومستقوية لا غير. لأجل اجتناب هذا المأزق وتحسين ذاته ضد التناقض والنقد والاعتراض، يعتمد الوضع الاضطراري الاستثنائي إلى استحضار مفهوم خصوصي هو مفهوم «بداهة الضرورة»⁽²⁶⁾ في حد ذاتها. ويعني ذلك بالنتيجة اللازمة أن الوضع الاستثنائي، بوصفه حالة اضطرارية بديهية ذات تسويق موضوعي، يتموضع في ما وراء الحق وما وراء القانون. غير أن هذا «الما وراء» هو أيضاً بدوره إخراج أكبر، فلا يجد حلاً ممكناً له إلّا في نظرية «القرار»، وهو ضرب خاص من ضروب الفصل في الشؤون العمومية، به ترتدُّ بداهة الضرورة مسعورة على أعقابها لتعود إلى مهدها الأول، ثم إلى مثاها الأخير، وهو بداهة ذاتية يجسدها «صاحب القرار» ويعبّر عنها بقوة حدسه واستعجال فصله وعنفوان فعله: «لا يكون صاحب سيادة إلّا من يتخذ القرار»، كما ذكرنا عن كارل شميت. ألا إن البداهة والأوانية الزمانية قريّنان لا يفترقان؛ ولكنهما مضادتان للمداولة وللمشورة ولإجراء العدل المنصف المتعقّل على وجه الخصوص (حالة قانون باتريوت).

خاتمة

• منذ حروب نابليون على الأقل، أو قُلْ تدقيقاً منذ «حرب العصابات»، وتسمّى أيضاً «حرب الأنصار» الإسبان التي قاوم بها هؤلاء الجيش النظامي الغازي بلادهم (1808)⁽²⁷⁾، والاستثناء تلو الاستثناء لا ينفك وقائعيًا وتشريعيًا

(26) كتب فرانسوا سان بوتي قائلاً: «الضرورة البديهية هي من طبيعة مختلفة في الصميم عن الضرورة السوية [الاعتيادية]، وهو ما يفسر لزوم استتباعات حقوقية أخرى مغايرة جذريًا. انظر: François Saint-Bonnet, *L'état d'exception, Léviathan* (Paris: Presses universitaires de France, 2001), p. 141.

(27) انظر: Carl Schmitt: «Introduction», dans: *Théorie du partisan. Note incidente relative à la notion de politique* (Paris: PUF, 1995), pp. 208-209.

يتسرب إلى دائرة قانون الحرب تخصيصًا، وإلى دائرة القانون تميمًا، وإلى دائرة الحق تأصيلًا، وإلى دائرة العدالة كمعيار يعتبره بعض التأويلات الفلسفية المعيارَ الأسمى في نهاية المطاف، حتى سرى في عصرنا هذا سريانًا شديدًا في طيات العولمة السياسية الحقوقية، ثم ازداد تميمًا وصار وكأنه من طبيعتها، وهذا مؤشر إلى أزمة كبيرة تنبئ بتحويلات أعمق إن سلبيًا أو إيجابيًا.

• أما في وقتنا هذا، فإن المنطق المخصوص على «الأمر الإمبراطوري»⁽²⁸⁾ لا يستقيم من دون مفهوم الاستثناء على نحو ما رأينا. إن العالم، عالم الإنسانية الحالية، واحد من أوجه عدة، غير أن متنه الحقوقي والرمزي أو غلت فيه استثناءات على نحو صار معه الاستثناء يجري اليوم مجرى القاعدة، بعد أن كان يؤكدُها، حتى لصار يُقال إن العالم كله محكوم بالاستثناء⁽²⁹⁾، وأكثر من ذلك بات خرق القانون أو المروق منه «مصدرًا اعتياديًا لإنتاج القانون»⁽³⁰⁾.

إن انحرافات وانزياحات كهذه في بناء عولمي مائل وما بعد حدائي، هي ما يُمكن خطابًا كخطاب «الفوضى الخلاقة» من شرط وجوده السياسي، فيُحوّل ما يظهر بمظهر الهذيان والسفسطة السياسية إلى استراتيجية معلومة ومتبصرة لا تخلو منظومتها السياسية والعسكرية من «معقولية» نابعة من طبيعتها ومخصوصة عليها هي بالذات، ومتغذية من إنجازية مَلُفّوظية (performativity) متضاعفة التأثير في فضاء تواصلي وافتراضي متزايد التعاضد مع سلطان المال والإعلام والقوة التكنوعسكرية. وقد قيل إن من له الاقتدار السياسي يصنع للسان لَفْظَه ومعناه، مفاهيمه وقواعده النحوية: «إِنَّ قَيْصَرَ يحكم أيضًا قواعد النَّحْو»⁽³¹⁾. والقصد هو أن الاستثناء، مهما ظهر بمظهر المؤقت، هو ضرب من

(28) انظر: مايكل هاردت وأنطونيو نيجري، الإمبراطورية، إمبراطورية المولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر (الرياض، مكتبة العبيكان، 2002).

Agamben, pp. 146 et sq.

(29)

Agamben, p. 33.

(30)

Carl Schmitt, «Formes de l'impérialisme dans le droit international,» trad. Jean Louis (31) Pesteil, dans: *Du politique: «légimité et légitimité» et autres essais, Révolution conservatrice* (Puisseaux: Pardès, 1990), p. 99. Cf. Tuchscherer, pp. 25-42.

الاستراتيجية البعيدة المدى، وضرب من التقنين والتشريع بتعميم آثاره وتوابعه في المكان وباستدامتها في الزمان. هُنا يتخذ الاستثناء الصيغة المستحدثة المنعوتة بـ «الأنوميا»، أو قل «اللاناموس»، إذا عرّبنها تعريبًا حرفيًا، وهي سيطرة «اللاقانون». والأرجح أن ما هو مبطن ومقصود ليس نهاية القانون بل تعليق الحق، وإعادة صوغ مفهوم العدالة بالكامل من منطلق الذاتية، وهي ذاتية الاقتدار والقوة، ومن منطلق الإرادية، وهي إرادية سياسة تنعتها وسائط الاتصال بإرادة «صنع القرار» كشكل أعلى من أشكال بسط السيادة السياسية قبل أن تكون سيادة من نوع آخر.

• أما الوقائع الدالة على هذا القول، فكثيرة في العقدين الأخيرين، لعل من أكثرها دلالة التحالف الدولي الذي حققته، معها وحولها، الولايات المتحدة الأميركية منذ حرب الخليج الأولى، وبعد سقوط «جدار» برلين مباشرة، وليس خافيًا ما للجدار من رمزية جيوسياسية. أمّا قرار وقف المعارك في حرب الخليج الأولى، فكان أيضًا قرارًا أميركيًا في كُنْهه. كان من اللزوم في نظر الولايات المتحدة، على ما نرى، إرجاء الإجهاز على عدوّها لكي تنفرد بذلك، متى تكون الوضعية مواتية، وتبرز باعتبارها صاحبة السيادة على العالم وفي مقدمته أوروبا، مجردة «صنع» قرارها، بطول الوقت، من أعراضه الدولية. وأمّا هذا الهدف فهو ما حققته حرب الخليج الثانية، وهي التي اقترح لها، في البداية، أن تُسمّى بحرب «عدالة السماء» أو «العدالة الإلهية». وبالتروي نبيّن أن أميركا استفادت من معارضة قوى أوروبية لاستئناف الحرب. وربما ستبارك لأمد طويل تلك اللحظة التي تشدّد فيها وزير خارجية فرنسا بإصراره على استخدام حق الفيتو، إذ صنع الدواعي المباشرة التي دفعت بالولايات المتحدة دفعًا إلى اجتناب سلطة مجلس الأمن «الاعتبارية» لأجل الانفراد باتخاذ القرار الحاسم، وعزل «أوروبا العجوز» عن موقع القرار⁽³²⁾. وفي حقيقة الأمر، لئن كان المستهدف المرئي والمباشر من حرب الخليج هو العراق، فالحال أيضًا أن المستهدف الحقيقي والمخفي هو

(32) في مقابل ذلك، لفرنسا، إذا شاءت، أن تتلهى بمرجع صغير من لعبة الشطرنج العالمية الكبرى: لبنان وسورية.

القوة الأوروبية الصاعدة آنذاك. وكانت أميركا تريد لتلك القوة أن تكون «تابعًا» لها (vassal). وما إن تحققت الوحدة الأوروبية، حتى انضم إليها حثيثًا أتباع الاتحاد السوفياتي سابقًا، وهم الذين لم يتحرروا من ربقته إلا بالدخول في تبعية لسيّد جديد، وكان عربون ولائهم إنفاذ الاستثناء في الحق والعدالة بما وقّروه من معتقلات سرية قبيل معتقل غوانتانامو وفي أثنائه. والنتيجة هي أن توسيع الرقعة الجيوسياسية للوحدة الأوروبية بهذه الطريقة أنقص من قوة المركز الأوروبي، وربما طوّع القارة القديمة لإرادة المركز الإمبراطوري في واشنطن تطويعًا لا يمكن حتى اللحظة التكهن بمجرياته في المستقبل.

• هكذا، لم تكن المصالح الاقتصادية، بالمعنى الضيق والمباشر، المحدد الرئيس لحرب الخليج، بل صنع القرار السيادي ذي البعد الكوني أولاً وقبل كل شيء؛ والسيادة، من جهة أولى، غير قابلة للقسمة مثلها مثل الإرادة (روسو)؛ كما أنها من جهة ثانية، لا تُخَبَّر فتُثَبَّت إلا ببلوغ «العتبة القصوى» و«الحالة النموذجية المثالية»، وإلا بالأزمة الحاسمة وبحسن تدبيرها وإدارتها. فلا غرو إذا، أن يكون ميكافلي وهوبز وكارل شмит، وخاصة ليفي - شتراوس، وأربعتهم من فلاسفة الأزمة والحالة الاستثنائية، من بين المؤلفين المستساغة قراءتهم لدى الليبراليين والمحافظين الجدد على حد سواء، فتقرأ نظرياتهم في «المكتب البيضاوي» وتوضع جنبًا إلى جنب مع الكتاب المقدس. إن للتمييز بين «محور الخير» و«محور الشر» خلفية «ميتاسياسية» ذات جذور فلسفية قديمة وكلامية وسيطة، تقول بالخير الأسمى بعيدًا عن البراغماتية. فقد استعاد ليفي - شتراوس نظرية الخير الأسمى وآلف بينها وبين القوة تأليفًا محكمًا وأصيلًا في الفلسفة المعاصرة. وقلب شتراوس، بعد ميكافلي، علاقة الحق والعدالة بالقوة، أي علاقة الخير الأسمى بتدبير الشؤون الجارية، بأن جعل من القوة والفضيلة العُنفوانية (virtu) سندانًا ومحركًا للحق وللعدالة البشريين. وهو تأليف يصفي الحساب مع البراغماتية الحديثة من جهة ومع الأفلاطونية وترسباتها من جهة ثانية.

ومفاد المسألة هنا أن لا استراتيجيا حقيقية بلا خلفية فلسفية حقيقية، أو قُلْ على الأقل بلا «قراءة» فكرية حقيقية تُجاوز السياسات الصغرى، وهي

سياسة لكل يوم قضاؤه، إلى السياسات الكبرى، وهي السياسات الاستراتيجية التي على محكها تحيا الدول أو تموت. وليست الأزمة بوصفها انكسارًا وميلانًا وانحرافًا في السير العادي للشؤون السياسية سوى ضرب من الاستثناء على محكه يمتحن صاحبُ السيادة قدرته على الفصل واتخاذ القرار. وهنا يتجلى وجه المعقولية الغربية في الشأن السياسي، وذلك لأن الاستثناء بقدر ما هو محايث للسببية «الطبيعية»، أو قل هو محايث للسببية «الموضوعية» المتحكمة في مجرى الواقع، هو كذلك ترجمان الذاتية القادرة على القرار. هُنا تتطابق العلة الخارجية (السبب) مع الاقتدار الجواني (النفوان الذاتي) كتطابق العقل (ratio) مع نفسه، من جهة كونه سببًا في الطبيعة وملكة في الذهن في وقت واحد؛ صاحب السيادة هو الدَّاري بنقطة الرجحان (The Tipping Point): رجحان كفة الموازين، فيقرر حسمها. هكذا تنقسم السياسة إلى ضربين: سياسة صغرى للأوقات الاعتيادية، وسياسة كبرى لأوقات الأزمة والاستثناء⁽³³⁾.

نرى على هذا النحو كيف أن فعل الإرادة ينبنى على معرفة دقيقة وشاملة بـ «رقعة الشطرنج» التي هي العالم بموازين قواه الدولية، معرفة تضاهي - معيارياً وليس وقائعيًا - المعرفة الفيزيائية. وهنا ندرك مغزى الانزياح من رؤية تاريخية سياسية، أي من سياسة تسندها التجربة التاريخية التقريبية ويسندها السرد السلالي الشغوف بالدروس والمواعظ إلى رؤية جغرافية سياسية (جيو سياسية)، أي إلى سياسة تسندها المعرفة الدقيقة، وليس التقريبية، بتضاريس المكان، وبانسجاماته وتشظياته وانكساراته، وتستبطن لا محالة المرجعيات الزمانية التاريخية ذات الدلالة. وهذا تحديداً ما عَقَلَه الاستراتيجي الأميركي والقنوطي زيبغنيو بريجنسكي منذ عقود، ولا يزال تأثيره شديداً إلى الآن، وحاول التنظير له المتفلسف «المُتَهَيِّغِل» (نسبةً إلى هيغل) فوكوياما في مؤلفه نهاية التاريخ.

(33) وحال العرب، على الجملة، هي تدبير أوقات اليسر لا أوقات العسر، وهم يتدبرون أوقات العسر على نحو ما يتدبرون أوقات اليسر، أي بلا فكر استراتيجي. أمّا الاقتدار الأميركي، فيجري على خلاف ذلك: تدبير أوقات اليسر كتدبيره لأوقات العسر، حتى لو اختلق الأزمات والحروب والفوضى الخلاقة واصطنع الحالات الاستثنائية.

• لن نجانب الصواب إذا قلنا إن الأمر العولمي الحالي الذي نحن بصدده قراءته هو استئناف لواقعة محلية ارتبطت بنشأة الولايات المتحدة ذاتها؛ ونحن نشير إليها بسرد أدبي هو التالي: في عام 1782، طلب جون آدامز - وهو الذي كان وزيراً مفوضاً للتفاوض مع بريطانيا العظمى، ثم ثاني رئيس للولايات المتحدة الأمريكية بعد جورج واشنطن - [طلب] من الفيلسوف الفرنسي لابييه دو مابلي أن يكتب ملاحظات عن دستور الجمهورية الأمريكية⁽³⁴⁾. استجاب الفيلسوف للطلب وأصدر في عام 1784 كتاباً عنوانه ملاحظات حول نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية وقوانينها، وكان آخر مؤلفاته. وفي ضوء فكرة العدالة التي تُنزلها فلسفته الأخلاقية منزلة «قيمة القيم»، خصص دو مابلي أهم أجزاء كتابه لتحليل أسس الجمهورية الأمريكية، ممجداً ومادحاً ما نعت به «الحرية المكتسبة» ومعتزاً عن أمله في أن يعمل الأميركيون على «استكمال ثورتهم المباركة» (heureuse révolution)⁽³⁵⁾.

غير أن الفيلسوف لم يكتفِ موقفاً نقدياً بعيد الغور، ومتأثياً من حدسه

(34) الأرجح أن طلب جون آدامز كان باسم الكونغرس الأمريكي. وقد أثار مسألة الطلب هذه جدالاً في القرن الثامن عشر ولا تزال: هل طلب آدامز طلبه ذاك من دو مابلي أم لم يطلب؟ وقد رجعنا إلى الوثائق، بما في ذلك توضيحات آدامز ورسائله، فتبين لنا أن الزعيم الأمريكي قام بهذا الطلب كتابياً. وتصرح وثائق آدامز نفسه بأن الأميركيين يقرأون مؤلفات دو مابلي بشغف وبأنه، أي آدامز، حال نزوله باريس قرأ كتاب دو مابلي في طريقة كتابة التاريخ الذي ينتهي بالتعبير عن نية مؤلفه في تأليف كتاب عن تاريخ أميركا. إذا كانت النية واردة عند دو مابلي من قبل، فإن «المناسبة» أثارها آدامز، وبالخصوص في سهرة العشاء التي أقامها لهما، في تشرين الأول/أكتوبر 1782، لابي دو شالو (l'Abbé de Chalut)، وهو صديق آدامز. أما ما سيقدمه جون آدامز لاحقاً من تدقيقات وتوضيحات عن سياق الطلب وملابساته، فلا يُفسر إلا بخيبة أمله وأمل رجال الثورة الأمريكية في ملاحظات دو مابلي التي جاءت ناقدة لبعض العناصر في تكوين (دستور) الجمهورية الأمريكية الوليدة.

(35) ومما قاله دو مابلي مخاطباً الأميركيين: «إن كل الأمم الأوروبية تقرّياً تجهل المبادئ الأساسية للمجتمع، وهي لا تنظر إلى المواطنين إلا كماشية في مزرعة تُسّاس بحسب المصلحة الخاصة لمالكها؛ وإننا لنندهش وتأخذنا الروعة أن نقيم جمهورياتكم الثلاث عشرة كرامة الإنسان وأن تستقي من الفلسفة الأكثر حكمة المبادئ الإنسانية التي تريد أن تحكم بها نفسها بنفسها». لا يمكن لحكيم مثل دو مابلي، الفرنسي المنشأ والأوروبي النزعة، أن يمدح حادثاً سياسياً في أميركا، بما يزيد عما قاله. انظر: Gabriel de Mably: «Observations sur le gouvernement et les Loix des Etats-Unis d'Amérique», dans: Collection Complète des Oeuvres de L'Abbé de Mably, t. IX.

القوي بمخاطر تلوح في أفق تاريخي عالمي بعيد، فخصص جزءاً من كتابه لتنبيه الأميركيين إلى أن أسس نظامهم الاجتماعية والاقتصادية تقيم فروقاً بين المراتب الاجتماعية وتميز «الأغنياء كمرتبة منفردة»⁽³⁶⁾؛ إذ إن القوانين وحدها لا تكفي، في رأيه، لاستتباب السلم الداخلي ما لم تعضدها ما يسميه «الفضائل الاجتماعية». وقدّم دو مابلي، بعبارة شراحه، «تَبَيُّن» شهد له التاريخ بصحتهما: الأول هو أن انعدام العدالة الاجتماعية سيقود حتماً إلى اندلاع حرب أهلية في الداخل، والثاني هو أنه سيؤدي إلى بسط سلطان التوسع والهيمنة والنزاع في الخارج، «طال الأمد أم قُصر» كما يقول. فأما الحرب الأهلية، فاندلعت في القرن التاسع عشر، وأما التوسع والهيمنة، فبُسطا في القرنين العشرين والواحد والعشرين.

مع ذلك، لقي الكتاب، بسبب ذلك النقد، استقبالا تحقيرياً في بلاد «الحرية المكتسبة»، فوصفته مجلة ماركور دو فرانسس (*Mercur de France*) الأدبية في عددها الثالث الصادر عام 1785، وصفاً مشهيداً مثيراً نلخصه كالتالي: يمكن المشاهد في شوارع المدن الأميركية أن يرى مشانق وقد نُصبت على عجل، ومن جبالها تتدلى «تماثيل» تشخص كائناً ذا وجه بشري؛ كما يمكنه أن يرى أناساً آخرين يجزّون نسخاً كثيرة من كتاب مطبوع ويلقون بها في الأوحال. فأما التماثيل، فتشخص الفيلسوف الفرنسي دو مابلي، وأما النسخ فهي من كتابه ملاحظات حول نظام الحكم في الولايات المتحدة الأميركية وقوانينها.

• وتخطر على الذهن تساؤلات محيرة: كيف أمكن أن تصبح ظاهرة محلية ظاهرة عالمية لاحقاً، وكيف أمكن أيديولوجيا تقوم على النقص والاستثناء أن تظهر إبان نشأة الولايات المتحدة وأن تتسرب منذ زمن التأسيس وعهد الشباب إلى المخيال الجمعي وإلى براغماتيات أولى الجمهوريات الحرة والديمقراطية في العالم؟ أي عدوّ خارجي يمكن تعيينه بعد استقلالها عن التاج البريطاني وإعلان دستورها؟ فهل كان هناك نظام شيوعي قائماً في عام 1784؟ وهل كان

Mably, «Observations sur le gouvernement», t. IX.

(36)

للمكاثرة وجود أم أنها سابقة لزمانها؟ وأي «إرهاب عالمي» كان يهدد الولايات المتحدة آنذاك سوى أن نعتبر أفعال بعض قراصنة البحر من الغوادلوب إرهابًا دوليًا، علمًا أنه كان للقرصنة تشريعها ونظامها البحري الدولي؟ فما «اللغز» في دحض ما ليس بموجود بعد؟ أليس في مثل هذا الارتياب وفي مثل هذه الخيفة من المختلف والمخالف ضرب من المفارقة البالغة، والحال أن تلك الجمهورية أسسها «الغريباء» بالتحديد؟ ولكن هل يتعلق الأمر بمجرد ارتياب أم أن جوهر الديمقراطية في صيغتها الرأسمالية الليبرالية غير منزّه عن أعراض ذاتية للعنف والحرب؟ ولكن الجواب الممكن عن هذه التساؤلات يقودنا إلى موضوع آخر لا يخص مبحثنا هنا، وقد كانت لنا مناسبة تناوله في دراسة سابقة⁽³⁷⁾.

المراجع

1 - العربية

كتب

أرسطو. السياسات. نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطينس برbare البولسي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957.

بيترمارتن، هانس وهارالد شومان. فسخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية. ترجمة عدنان عباس علي؛ مراجعة وتقديم رمزي زكي. ط 2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003. (عالم المعرفة؛ 295)

(37) انظر: عبد العزيز ليب، «الفلاسفة ونشأة الولايات المتحدة الأمريكية»، في: [ملف خاص: الحرب والعدل والعولمة،] المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العددان 36-37 (2003-2004)، أعيد نشره في: الفكر العربي المعاصر، العددان 140-141 (2006).

رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛
مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

ريكور، بول. العادل. تعريب محمد البحري [وآخ.]; تنسيق فتحي التريكي؛
تقديم عبد الوهاب بوحدية. قرطاج، تونس: بيت الحكمة، 2003. 2 ج.

ساندل، مايكل ج. الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة محمد هناد؛ مراجعة
الزبير عروس وعبد الرحمان بوقاف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة،
2009.

سخنيني، عصام. الجريمة المقدسة: الإبادة الجماعية من أيديولوجيا الكتاب
العبري إلى المشروع الصهيوني. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة
السياسات، 2012.

قرني، عزت. العدالة والحريّة في فجر النهضة العربية الحديثة. الكويت:
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980. (عالم المعرفة؛ 30)

مصباح، صالح. مباحث في التنوير موجودا ومنتشودا: «تجراً على استخدام
عقلك». بيروت: جداول، 2011.

هاردت، مايكل وأنطونيو نيغري. الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة.
تعريب فاضل جتكر. الرياض، مكتبة العبيكان، 2002.

دوريات

ليب، عبدالعزيز. «الفلاسفة ونشأة الولايات المتحدة الأمريكية». في: [ملف
خاص: الحرب والعدل والعولمة]: المجلة التونسية للدراسات الفلسفية
العددان 36-37، 2003-2004. أعيد نشره في: الفكر العربي المعاصر:
العددان 140-141، 2006.

أبحاث ودراسات

سرور، أحمد فتحي، «حكم القانون في مواجهة الإرهاب». دراسة، القاهرة،
2007.

2 - الأجنبية

Books

Agamben, Giorgio. *État d'exception. Homo Sacer*. Trad. de l'italien par Joël Gayraud. Paris: Éd. du Seuil, 2003. (L'ordre philosophique)

Aristote. *La métaphysique*. Trad. française par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1970. 2 tomes. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Audard, Catherine. *Qu'est-ce que le libéralisme? éthique, politique, société*. [Paris]: Gallimard, 2009. (Folio. Essais; 524)

L'égalité: Travaux du Centre de philosophie du droit de l'Université libre de Bruxelles, vol. V, Etudes publ. sous la dir. de R. Dekkers, P. Foriers et Ch. Perelman; par Léon Ingber. Bruxelles: E. Bruylant, 1977.

Jonas, Hans. *Le Principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. de l'allemand par Jean Greisch. Paris: Flammarion, 2008. (Champs; 402)

Mably, Gabriel de. *Collection Complète des Oeuvres de L'Abbé de Mably*. Paris: C. Desbrière, [1794-1795]. Nouvelle édition imprimée sur ses manuscrits autographes et augmentée de ses œuvres posthumes en 3 volumes, Paris: Guillaume, 1821. 15 vols.

———. *Le Droit public de l'Europe fondé sur les traités conclus jusqu'en l'année 1740*. La Haye: J. Van Duren, 1746. 2 vols.

———. *Principes des négociations: pour servir d'introduction au droit public de l'Europe*. introd. et notes de Marc Belissa. Paris: Kimé, 2001. (Le sens de l'histoire)

Rawls, John. *Théorie de la justice*. Trad. de l'américain par Catherine Audard. Paris: Éd. du Seuil, 1987. (La couleur des idées)

Saint-Bonnet, François. *L'état d'exception*. Paris: Presses universitaires de France, 2001. (Léviathan)

Schmitt, Carl. *Du politique: «légalité et légitimité» et autres essais*. Puiseaux: Pardès, 1990. (Révolution conservatrice)

———. *Théologie politique*. Traduit de l'Allemand et présenté par Jean Louis Schlegel. Paris, Gallimard, 1988. (Bibliothèque des Sciences humaines)

———. *Théorie du partisan*. Paris: PUF, 1992.

———. *Théorie du partisan. Note incidente relative à la notion de politique*. Paris: PUF, 1995.

Théodorou, S. (dir.). *L'exception dans tous ses états*. Paris: Éd. Parenthèses, 2007. (Savoirs à l'oeuvre)

Periodicals

Master, Wanda. «L'état d'exception aux Etats-Unis: Le *USA PATRIOT Act* et autres violations "en règle" de la Constitution.» *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*: no. 6, 2008.

Paye, Jean-Claude. «Dictature ou état d'exception permanent?» *Multitudes*: 11 Février 2009.

Tuchscherer, Emmanuel. «Le décisionnisme de Carl Schmitt: théorie et rhétorique de la guerre.» *Mots. Les langages du politique*: no. 73, Novembre 2003.

Studies and Reports

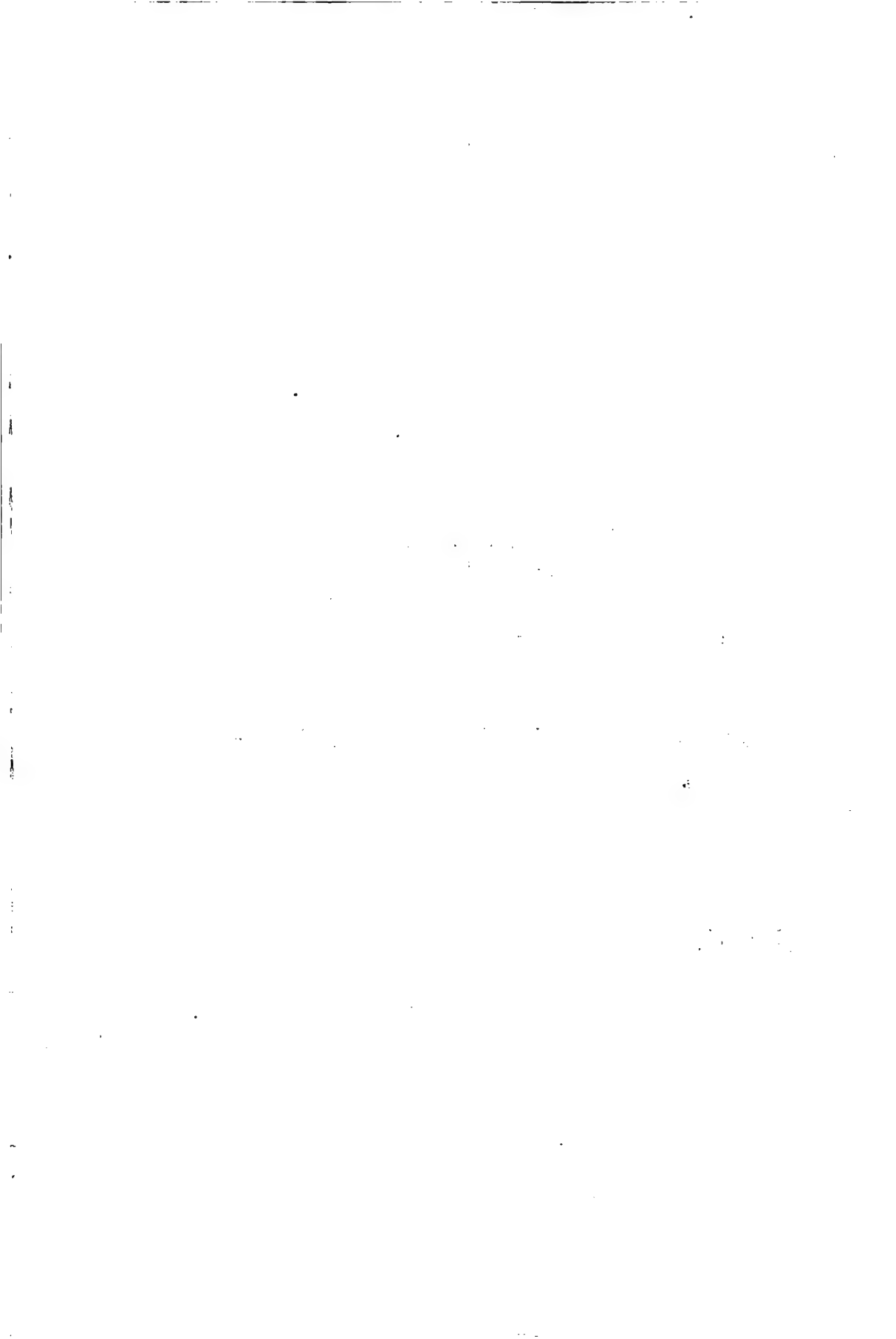
Goupy, Marie. «L'essor de la théorie juridico-politique sur l'état d'exception dans l'entre-deux guerres en France et en Allemagne: une genèse de l'état d'exception comme enjeu pour la démocratie.» Thèse de doctorat de philosophie, Ecole normale supérieure de Lyon - ENS, Lyon, 21 Novembre 2011.

Tocqueville, Alexis de. «Travail sur l'Algérie (1841).» Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, complétée le 12 mars 2002, Dans le cadre de la collection «Les Classiques des Sciences Sociales».

الفصل الثامن

اتّساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية
في نظرية العدالة،
أو استقراء معالم النموذج الليبرالي المُستدام
لما بعد الربيع العربي

مراد دِيّاني



مقدمة

المساواة أم الحرية أولاً؟ أو العربية أم الحصان أولاً؟ إنه السؤال الأساس الذي يُطرح بشكل أو بآخر أمام جميع الأشكال المجتمعية، بمعنى ما مدى أصالة أو امتياز المساواة على الحرية في الاجتماع البشري، أو العكس؟ بعبارة أخرى، هل المساواة هي الحجر الأساس القبلي في بناء المجتمع، والمؤشور الذي يُنظر من خلاله إلى جميع الإشكالات المتعلقة بالاجتماع الإنساني، أم أن الحرية هي ذلك كله؟ وهذا السؤال يطرح نفسه بحدة أشد في هذا الزمن الحاسم الذي يعيشه العالم العربي اليوم. فإذا كان الربيع العربي قد أعاد إحياء الشعور العام بالحاجة الماسة إلى الحرية والعدالة والكرامة، وإذا كانت هذه القيم الجوهرية قد بدأت تترسخ لدى أطراف عديدة من ألوان الطيف السياسي عبر التعلم بالممارسة⁽¹⁾، فإن أهداف الثورات الجارية تكاد تنحصر «بالأشكال الديمقراطية وليس بالمحتويات السياسية والاقتصادية»⁽²⁾، ولم تبدأ البلاد العربية في الاتجاه إلا مؤخراً نحو الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي لن تستقيم دونها ممارسة الحقوق السياسية والمدنية في المجتمعات⁽³⁾، في حين

(1) نواف بن عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميون وريبع الثورات: الممارسة المُتجة للأفكار» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 10 نيسان/ أبريل 2012)، ص 8.

(2) منير شفيق، «الثورات العربية والبديل الاقتصادي» (دراسة، مركز الجزيرة للدراسات، 23 تموز/ يوليو 2011). <<http://studies.aljazeera.net/issues/2011/07/201172373331184894.htm>>.

(3) محمود عبد الفضيل، «حول أعمال وتفعيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي: إشكاليات الواقع وإستراتيجيات العمل»، في: ممدوح سالم، محرر، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العالم العربي: أعمال الندوة العربية حول تفعيل المعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الدار البيضاء 16-17 يوليو/ تموز 2003 (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، 2004)، ص 47.

أن «الحقّ في التنمية» هو في حقيقة الأمر يعادل «الحقّ في الحياة»⁽⁴⁾. ليست مصادفة إذًا أن الآليات الفكرية الراهنة تظلّ قاصرة عن فهم واستيعاب الطبيعة العميقة والسّير المعقّد لمجتمعات واقتصادات تقوم على هذه القيم الإنسانية الجوهرية، وأن الحاجة تظلّ ماسّة لمقاربات معيارية تربط الحراك المجتمعي والسياسي الحالي بأولويات البناء الاقتصادي والاجتماعي في المرحلة المقبلة، وذلك من دون أن نتقص من أهمية دور الممارسة وبعدها التعلّم بالممارسة ومركزيته، فنحن نؤكد هنا، وفقًا لتعبير محمود أمين العالم، أن عالمنا العربي هو اليوم «في حاجة إلى أن نقف موقفًا نقديًا واعيًا من هذه الفلسفة التي نتنفسها كلّ يوم، لننتقل بها إلى مرحلة الوعي والوضوح والنضج»⁽⁵⁾، ولنُحقّق علاقة إبداعية فاعلة بين الفكر والواقع⁽⁶⁾.

بادئ ذي بدء، سوف نعمل على إرساء التصميم العام للبحث، والمتمثّل في الإطار الفكري الذي ينبغي التفكير ضمن حدوده في البدائل التي نرتجيبها لبلداننا في مرحلة ما وراء الربيع العربي. فالإشكالات المتعلقة بالترابط المتلازم بين الحرية والعدالة قلّما جرى التعرّض لها بعمق في الماضي، مع أنها تشكّل أسس الاجتماع البشري والتعاقد الطوعي للإرادات الفردية⁽⁷⁾، خاصة في العالم المعاصر المَعُولَم⁽⁸⁾. وإذا كانت تُطرح اليوم بدرجة أساسية داخل إطار النموذج

(4) عبد الفضيل، «حول إعمال وتفعيل الحقوق»، ص 56.

(5) محمود أمين العالم، «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر»، في: محمود أمين العالم، مشرف، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، قضايا فكرية (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1995)، ص 9.

(6) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

(7) إذا كان الفقهاء الأصوليون قد أجمعوا مثلاً على أن «العدل هو أساس الملّك»، أو أن «الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة»، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة، فإنهم قد سكتوا عموماً عن الاستفاضة في الشروط العميقة لتحقيق العدل في المجتمع.

(8) «لا شك في أن (الاقتصادي) يحكم، ويجور، ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة. ولكي يستقيم العدل في عالم كهذا تبدو المساواة أفضل الرّدود الملائمة». انظر: فهمي جدعان، «العدل في حدود ديونولوجيا عربية» (ورقة قدمت إلى: المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية، نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 30 - 31 مارس/ آذار 2013)، ص 41.

الليبرالي، وبشكل أدق داخل إطار النيوليبرالية المهيمنة، فإن التحليلات المنهجية لتهافت هذا النموذج تبقى قاصرة، وتظل الحاجة ماسّة إلى التأسيسات الفكرية للنماذج البديلة المرتجاة. وهذا ما نبدأ استطلاعه في المبحث الأول.

أولاً: الإطار العام للبحث: استقراء النماذج المستدامة البديلة من الأرثوذكسية النيوليبرالية

من الصعب تصوّر بناء مجتمعات واقتصادات عربية بعيدة عن الاستبداد والفكر الأحادي، وناجعة اقتصاديًا، وعادلة اجتماعيًا، ومُستدامة، على أسس الوصفات النيوليبرالية القائمة على التسويغات النيوكلاسيكية⁽⁹⁾ التي أصبح تهافتها أكثر جلاءً بعد الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة. فمن الواضح تمامًا أن النموذج النيوليبرالي، كشكل من أشكال الداروينية الاجتماعية، هو متوحش، أي أنه ينشأ في اضطراب وعُنف وهيمنة الأقوى، من دون النظر إلى الإنسان أو العدالة الاجتماعية أو الاستدامة على المدى الطويل. تكمن الطبيعة العميقة لهذا النموذج في إيلاء الأسبقية للسوق على الإنسان أو المجتمع، بمعنى «تأليه السوق» أو التحوّل إلى ما يسمّيه فرانك توماس بأيدولوجية «السوق بحقٍّ إلهي»⁽¹⁰⁾. ولذا نجد أن هذه السياسات النيوليبرالية أصبحت تُواجه اليوم مأزقًا حتميًا ومتفاقمًا، أكان في سياقات تتوافر فيها الشروط المسبقة لاقتصاد السوق (من قبيل الديمقراطية واحترام الحريات الفردية، وحقوق الملكية وإنفاذ العقود، ومجالس التنافسية واستقلال القضاء)، أم في سياقات تفتقد مثل هذه الشروط (لمصلحة علاقات الرّيع والرشوة والمحسوبية والزبونية واستغلال النفوذ)، على مستويين رئيسيين:

المستوى الأول هو التدهور المستمر للبيئة، وقد بدأ الوعي به في سبعينيات

(9) وفقًا لسمير أمين، «يسمح الاقتصاد النيوكلاسيكي الذي يعتبر نفسه (محضًا) بإضفاء الطابع العلمي على الليبرالية المفرطة، كونه منفصلًا عن الواقع لا يهتم: مثل أي خرافة، هو يوظف فقط كذريعة»، انظر: Samir Amin, «Des pseudo-mathématiques au cybermarché: L'Economie «pure»», nouvelle sorcellerie,» *Le Monde Diplomatique*, no. 521 (Août 1997), p. 16.

Thomas Frank, *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy* (New York: Anchor Books, 2000).

القرن الماضي (مع الأبحاث الرائدة للاقتصادي الروماني نيكولاس جورجيسكو روكين بشأن الأنثروبيا وتقرير نادي روما)، وخصوصاً في أواخر الثمانينيات (تقرير برونتلاند «مستقبلنا المشترك») وأوائل التسعينيات (مؤتمر قمة الأرض في ريو دي جانيرو عام 1992، والكشف عن ثقب طبقة الأوزون، وبداية ظاهرة الاحتباس الحراري)، وهو الذي لا يجد له أي حلول ناجعة اليوم⁽¹¹⁾.

المستوى الثاني هو تعقيد الأوضاع الاجتماعية من خلال تضحية سياسات التقويم الهيكلي (وسياسات التقشف بعد ذلك) بكل ما هو اجتماعي، بحجة الحفاظ على التوازنات الاقتصادية الكلية (توافق واشنطن)⁽¹²⁾، ومن ثم إهدار مبدأ العدالة وتكافؤ الفرص وتعميق الفوارق الاجتماعية (تأثير متي)⁽¹³⁾. الوعي بهذه الإشكالات وربطها ببعد الاستدامة توجَّجا بنشر التقرير العالمي الأول بشأن التنمية البشرية عام 1990، وهو التقرير الذي يقارن بين دول العالم وفقاً لمؤشر التنمية البشرية الذي يركّز بدرجة خاصة على أبعاد الصحة، والتعليم، ومستوى المعيشة، والتي لها جميعها تأثيرات مباشرة في الحريات السياسية والاجتماعية والثقافية.

يبد أن المضاربات المالية الجامحة هي التي أصبحت تشكّل حالياً أكبر

(11) مثلاً، أنشئت «أسواق التلويث» (Emissions Trading Markets) غداة اتفاق كيوتو الذي دخل حيز التنفيذ عام 2005. بعد بضعة أعوام من تفعيلها، من الواضح أن هذه الأسواق تفاقم المشكلة البيئية عبر نقلها إلى الدول الأكثر فقراً، عوض حلها.

(12) توافق واشنطن (Washington consensus) هو مجموعة من التدابير المطبقة في بداية ثمانينيات القرن الماضي في الاقتصادات النامية التي كانت تعاني أزمة الديون والركود والتضخم المفرط، من قبل المؤسسات المالية الدولية التي يوجد مقرها في واشنطن (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي)، وبدعم من وزارة الخزانة الأميركية. في العقد الأخير، أصبح توافق واشنطن يرمز إلى جميع التدابير النيوليبرالية المستوحاة من أيديولوجية «مدرسة شيكاغو» النيوكلاسيكية.

(13) تأثير متي (The Matthew Effect) يُعتبر عن ظاهرة أن الأفضليات هي ذات طبيعة تراكمية في أغلب الحالات، وأن من هم أغنياء يصبحون أكثر غنى في المستقبل، ومن هم فقراء يزدادون فقراً. ندين في هذه التسمية لعالم الاجتماع روبرت ميرتون، الذي يُعتبر أول من درس هذه الظاهرة في مجال البحث العلمي وأسماها «تأثير متي» في إشارة إلى آية من «الإنجيل بحسب القديس متي» تقول: «لأنه سُعطي كل من له، وسيكون في الوفرة، ولكن لمن ليس له، فحتى الذي عنده يُؤخذ منه» (الكتاب المقدس، «إنجيل متي»، الفصل 25، الآية 29). انظر: Robert K. Merton, «The Matthew Effect in Science», *Science*, vol. 159, no. 3810 (5 January 1968), pp. 56-63.

معضلة أمام الرأسمالية المتوحشة⁽¹⁴⁾، كما يتضح جلياً من أزمة الرهن العقاري والتوريق التي لا تزال موجاتها الارتدادية المدمرة مستمرة إلى اليوم. هذه الأزمة تظل مع ذلك رحيمة قياساً بما تُنذر به السمسرة المالية الأوتوماتيكية والعالية التردد في الأعوام المقبلة⁽¹⁵⁾، والتي كانت «الأزمة الفجائية» لعام 2010 أولى

(14) من الضروري من الناحية التحليلية التمييز بين مفهومي «الليبرالية المتوحشة» و«الرأسمالية المتوحشة». فالمفهوم الأخير، وإن كان يتقاطع مع الأول في جوانب عديدة، فإنه يتوافق أيضاً مع أنساق غير ليبرالية تخدم هدفه الأسمى المتمثل في تعزيز تراكم رأس المال، من دون أي اعتبارٍ لأي عامل آخر (الإنسان، الطبيعة...). انظر في ذلك مثلاً: Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Metropolitan Books; Henry Holt, 2007).

دفاع جون رولز مثلاً عن النظام الليبرالي الذي يُسميه جيمس ميد (J. Meade) «ديمقراطية وصول الجميع لتملك الملكية» (Property-owning Democracy)، كنظام بديل من النظام الرأسمالي برمته، هو إذاً مشروع تماماً من هذا المنظور. إحدى السمات الأساسية والمميّزة لهذا النظام هي أنه يعمل على تفريق ملكية الثروة ورأس المال وتفتيتها، وبالتالي على منع جزء صغير من المجتمع من السيطرة على الاقتصاد، وبشكل غير مباشر، على الحياة السياسية أيضاً. وفي حين أن «رأسمالية دولة الرفاهية» تسمح لفئة صغيرة بأن يكون لها احتكار وسائل الإنتاج، فإن لـ «ديمقراطية وصول الجميع لتملك الملكية» القدرة على تجنب ذلك، لا عن طريق إعادة توزيع الدخل «بعدياً» وإنما من خلال ضمان ملكية الأصول المُنتجة ورأس المال البشري على نطاق واسع «قبلياً»، على خلفية الحريات الأساسية على قدم المساواة، والمساواة المنصّفة في الفرص: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 279.

مثلاً يُمكن أن يُفهم أيضاً في هذا السياق دفاع كريم مروّة عن مشروع توليد «المجتمع الليبرالي» القائم على الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق المواطنة كمشروع يساري مُتّانٍ تماماً مع النظام الرأسمالي: كريم مروّة، نحو نهضة جديدة للسياس في العالم العربي: مع نصوص متفاعة لماركس ولينين وبلخانوف وروزا لوكسمبورغ وغرامشي (بيروت: دار الساقي، 2010).

(15) خلال الأعوام العشرة الماضية، دخلت الوساطة المالية في الأسواق العالمية في سباق محموم على الزمن وعلى سرعة المعالجة الأوتوماتيكية للبيانات. يتعلق الأمر بالمعاملات المالية الأوتوماتيكية والعالية التردد (High-Frequency Trading) التي تشير إلى إنجاز المعاملات المالية عن طريق العقل الإلكتروني، من دون أي تدخل للعنصر البشري سوى في عملية برمجة الحاسوب. تستطيع اليوم هذه السمسرة المالية العالية التردد تنفيذ المعاملات المالية الدولية في زمن قياسي يقل عن 2 ميكروثانية (0.000002 ثانية)! وتجري حيازة الأسهم في المتوسط فقط لمدة 22 ثانية قبل أن يتم بيعها! يكفي أن نعلم أن هذا «التداول المالي العالي التردد» المنوط بالعقل الإلكتروني لا بالعنصر البشري، يمثل اليوم ثلثي المعاملات في بورصة نيويورك للأوراق المالية (NYSE)، نُذكر هول ما يمكن أن يتّج في المستقبل من «الانهيارات الفجائية» التي قد يتسبب فيها هذا التداول المالي الإلكتروني. انظر في ذلك: Jeff Hecht, «Light Is not Fast enough for High-Speed Stock Trading», *New Scientist*, no. 2832 (1 October 2011). <<http://www.newscientist.com/article/mg21128324.700-light-is-not-fast-enough-for-highspeed-stock-trading.html>>.

بواكيرها⁽¹⁶⁾، من دون أن نغفل الرهانات المصرية الأخرى المرتبطة بعملية نزع الضوابط التجارية والنقدية والمالية⁽¹⁷⁾، من قبيل استفحال المديونية إلى مستويات قياسية وزيادة حدة الطبيعة الدورية للاقتصاد.

يتجلى هذا المنطق النيوليبرالي منذ ثلاثة عقود في حث الأغلبية الساحقة في المجتمع على تقديم التضحيات بحجة الحفاظ على التوازن الاقتصادي، في حين أن النتيجة تلتخص فقط في توليد أقصى الأرباح لفائدة أقلية ضئيلة، في تزامن مع تفاقم آثار الأزمات المالية المتعاقبة منذ تسعينيات القرن الماضي، خاصة أزمة الرهن العقاري التي تكتسي بشكل متزايد طابعاً نظامياً⁽¹⁸⁾. كنتيجة مباشرة للمضاربات المالية الجامحة في الأسواق العالمية، ترتبط هذه الأزمات أيضاً بإشكالية المديونية، وبانفجار حجم المعاملات المالية (الاقتصاد الافتراضي) مقارنةً بالاقتصاد الحقيقي، وخصوصاً بسبب غياب أي تأطير لنسب المضاربة داخلها. وهذا المنطق النيوليبرالي يظل هو نفسه مهما يكن المُسمّى، ومهما يكن مستوى التنمية:

(16) تمثلت هذه الأزمة الفجائية (Flash crash)، بفعل عمليات سمسرة مالية أونوماتيكية وبترباط مع سياق عدم الاستقرار السياسي في اليونان، في خسارة مؤشر داو جونز الأمريكي في 6 أيار/ مايو 2010 (بين الساعة الثانية والدقيقة الثانية والأربعين والساعة الثانية والدقيقة السابعة والأربعين من بعد الظهر) حوالى 998.52 نقطة في غضون خمس دقائق فقط (قبل أن يستعيد في وقت لاحق من اليوم نفسه ٦٠٠ نقطة)، وهو ما يُمثل 9.2 في المئة من قيمته الإجمالية البالغة قرابة 20 تريليون دولاراً!

(17) وهي العملية التي ابتدأت مع قرار الرئيس الأمريكي السابق ريتشارد نيكسون في 15 آب/ أغسطس 1971 بتعليق قابلية تحويل الدولار للذهب الجاري بها العمل منذ اتفاق بريتون وودز (Bretton Woods) عام 1944، قبل أن تلغى رسمياً غداة اتفاقات جامايكا (Jamaica Agreements) في 8 كانون الثاني/ يناير 1976. كنتيجة مباشرة، أصبح النقد غير مادي وعبرة عن دين، وأصبحت المصارف التجارية الخاصة تمثل العنصر المركزي في عملية خلق النقد، وهو ما أشار إليه الحائز جائزة نوبل في الاقتصاد موريس ألي: «في جوهرها، عملية توفير النقد انطلاقاً من لا شيء (ex nihilo) من قبل النظام المصرفي الحالي هي شبيهة بخلق العملة من طرف المُزورسين. عملياً، كلاهما تؤدي إلى النتائج نفسها. والفرق الوحيد هو أن من يستفيدون منها ليسوا سواء» Maurice Allais, *La Crise mondiale d'aujourd'hui: Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires* (Paris: C. Juglar, 1999), p. 110.

(18) ينبغي هنا أن نوضح أن مفهوم «الأزمة» يكتسي ثلاث دلالات أساسية في الاقتصاد السياسي: الأزمة الدورية (Periodic)، والأزمة التنظيمية (Regulation)، والأزمة النظامية الشاملة (Systemic). ومن الواضح تماماً أن الأزمة الحالية ليست أزمة دورية، بل هي أزمة تنظيمية تتضمن ما يكفي من العناصر كي تصبح أزمة نظامية شاملة.

• في ثلثة من الدول العربية ومعظم دول الجنوب، يمكن تلخيص منطق برامج التقويم الهيكلي التي فرضها صندوق النقد الدولي في مبدأين اثنين: كسب أكثر وإنفاق أقل. من أجل ذلك، تهدف هذه السياسة إلى تحرير اقتصادات الدول النامية إلى أقصى حد من خلال الخصخصة وفك ارتباط الدولة بالمجال الاقتصادي والاجتماعي على مستوى الاقتصاد الوطني، ثم عبر زيادة صادرات القطاعات الاقتصادية الموجهة إلى الخارج، وإزالة الحواجز التجارية، وزيادة الانفتاح على الاستثمارات الأجنبية على مستوى الاقتصاد الدولي. ليس من الضروري أن يكون المرء متضلعًا في الاقتصاد السياسي ليدرك إلى أي مدى يمكن لهذا المنطق أن يكون مدقرا على المستوى الاقتصادي، ناهيك عن المستويين الاجتماعي والبيئي.

• في بلدان الشمال أيضًا سادت السياسات النيوليبرالية خلال الثلاثين عامًا الماضية، تحت شعارات تكييف الاقتصادات الوطنية مع قانون المنافسة الدولية، وجعل الشركات الوطنية أكثر تنافسية عالميًا، مع ما يتطلبه ذلك من رفع للقيود النظامية، وإزالة جميع الحواجز الجمركية وغير الجمركية أمام حرية مرور السلع ورأس المال. هذه السياسات بدأ يتجلى إخفاقها على مستوى تفاقم اللامساواة وانعدام الأمن الاجتماعي، خاصة بُعيد الأزمة العالمية الحالية وبداية تنفيذ سياسات التقشّف، ما دامت هذه التدابير تؤثر سلبًا في الغالب في الفئات الأقل حظًا في المجتمع، كما يدل على ذلك مثلاً العديد من الحالات التي يتلازم فيه إعلان خطط التسريح الجماعي للعمال مع انتعاش قيمة أسهم الشركات المتداولة⁽¹⁹⁾.

(19) هذه السياسات النيوليبرالية أعقبت مرحلة طويلة من النمو في معظم البلدان المتقدمة، امتدت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وتنفيذ مشروع مارشال إلى بداية السبعينيات، وسُميت «الثلاثين المجيدة» (Trente Glorieuses)، وتميّزت بدرجة معيّنة من التنظيم والاتساق بارتباط مباشر مع التوازن بين أجور العمال وأرباح الشركات الذي طبع هذه الفترة الفورية. الانقلاب على هذا التوافق الاجتماعي، على حساب أجور الطبقة العاملة التي ما عادت ترتفع بشكل متناسب مع أرباح الشركات كما كانت عليه الحال في فترة «الثلاثين المجيدة»، تغشاه في مرحلة أولى حجاب المديونية المفرطة للمستهلكين التي جعلت الاستهلاك يرتفع بشكل أسرع من الأجور ومن توسع الفوارق الاجتماعية. في مرحلة ثانية، سوف تقوم المديونية بدور «الرفع المالي» (Leverage) هذا بالنسبة إلى جميع الفاعلين الاقتصاديين، من شركات ودول قومية، في تزامن مع زيادة الفجوة بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي إلى مستويات خيالية.

حاليًا، يعمل مشروع الأرثوذكسية الاقتصادية على العودة إلى الوضع السابق (Business as usual)، لكنه يواجه عددًا من التناقضات الذاتية من حيث إن تماسكه الداخلي الهش اهتز بشدة بفعل الأزمة. نحن اليوم إذاً بصدد التحول من أزمة تنظيم الرأسمالية النيوليبرالية إلى أزمة نظامية شاملة: السؤال الجوهرى المطروح تحول من مساءلة التدابير الإجرائية لتصحيح إخفاقات السوق إلى مساءلة قدرة النسق الرأسمالي برمته على تلبية الحاجات الاجتماعية بشكل مستدام، بحيث إنه أصبح من الممكن التفكير في أنساق اقتصادية بديلة تكون أكثر استدامة. وهذا هو بالضبط ما ينبغي أن يطمح إليه أفق ما بعد الربيع العربي. يؤكد سمير أمين من هذا المنظور أن الحركة الاحتجاجية الراهنة في العالم العربي إن كانت تهدف إلى ديمقراطية المجتمع وإلى تحقيق سياسات اقتصادية واجتماعية جديدة، فهي تتحدى في الوقت نفسه النظام الدولي، بمعنى أنها تسائل أيضًا مكانة الدول العربية من النظام الاقتصادي العالمي، وسبل خروجها من الرضوخ للنيوليبرالية، ومكانتها من النظام السياسي العالمي، أي سبل انتعاشها من إملاءات الولايات المتحدة وحلف شمال الأطلسي⁽²⁰⁾. ويؤكد منير شفيق بدوره أن مشروع بناء النظام الاقتصادي العربي الداخلي لما بعد الربيع العربي لا ينفصل عن «إجراء نقد عميق وعلمي للنظام الرأسمالي الإمبريالي العولمي على المستوى العالمي كما على مستوى امتداده العالم ثالي»، ومن ثمَّ «التفكير الجاد بمشروع البديل الثالث للنظام الاقتصادي [من النظامين الاشتراكي والرأسمالي النيوليبرالي]»⁽²¹⁾.

يهدف هذا البحث، على وجه التحديد، إلى المساهمة في استقراء هذه السبل والآفاق الجديدة، خاصة أن بعض معالمها موجود فعلاً على أرض الواقع⁽²²⁾. من أجل ذلك، سوف نبدأ باستقراء معالم النموذج الليبرالي المرتجى

«Samir Amin: «C'est un mouvement qui va durer des mois et des années»», Entretien (20) réalisé par Hassane Zerrouky, L'Humanité.fr, 1/8/2011. <http://www.humanite.fr/31_07_2011-samir-amin-c'est-un-mouvement-qui-va-durer-des-mois-et-des-années>-477187>.

(21) شفيق، «الثورات العربية والبديل الاقتصادي».

(22) توجد اليوم بدائل حقيقية من إملاءات السياسات النيوليبرالية. على سبيل المثال، أيسلندا هي البلد الأوروبي الوحيد الذي رفض في استفتاء شعبيّ غداة أزمة الرهن العقاري إنقاذ المصارف الخاصة، وترك البعض منها ينهار، كما حكم على العديد من المصرفيين على جُنَهم المالية. نتيجة لذلك، تشهد =

لما بعد الربيع العربي من خلال المناقشة الأولية للإشكالية الأساسية المتمثلة في اتساق الحرية والمساواة. ففي ظل بداية انحسار شدة وطأة الرأسمالية المتوحشة التي أصبحت تعاني اليوم أزمة أيديولوجية حقيقية⁽²³⁾، يسعى هذا البحث إلى الذهاب أبعد من المقاربة «الوضعية» التي تنزع الغطاء عن الاختلالات العميقة الناتجة من السياسات النيوليبرالية، إلى مقاربة «معارية» تدحض التسويغات الواهية للأرثوذكسية النيوكلاسيكية المؤسّسة لهذه السياسات⁽²⁴⁾، وتساؤل الطبيعة العميقة للسوق وماهية البعد الاجتماعي والديمقراطي داخل الاقتصاد⁽²⁵⁾. من أجل ذلك، نطلق من فكرة أن هذه الطبيعة العميقة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بإشكالية توافق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية، لنبيّن أصالة هذا الاتساق داخل نظام نسمّيه النموذج الليبرالي المستدام⁽²⁶⁾.

مقاربتنا التحليلية هي إذاً مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظريات التنمية البشرية المستدامة التي تأسست انطلاقاً من أبحاث الاقتصادي الهندي أمارتيا سين⁽²⁷⁾، الذي هو في الوقت ذاته من أبرز المفكرين المعاصرين الذين نظّروا لمسألة اتساق الحرية والمساواة الاجتماعية في إطار النظام الليبرالي. لذا، تركّز ورقتنا

= أيسلندا توقعات اقتصادية طموحة جداً، وفقاً لدراسات المفوضية الأوروبية لعام 2012 تصل إلى ثلاثة أضعاف معدل نمو باقي دول الاتحاد الأوروبي، بعد أن أنهت عام 2011 بنسبة نموّ بلغ 2.1 في المئة.

Joseph E. Stiglitz, «The Ideological Crisis of Western Capitalism», *Project Syndicate*, (23) 6/7/2011. <<http://www.project-syndicate.org/commentary/the-ideological-crisis-of-western-capitalism>>.

Peter Söderbaum, «Democracy and Sustainable Development: Implications for Science (24) and Economics», *Real-World Economics Review*, no. 60 (June 2012), pp. 107-119.

(25) ولا سيّما عبر مسألة النموذج الديمقراطي الغربي نفسه، الذي لا يخلو من نقائص، من قبيل بُعد «تَشْييء» الإنسان (Reification) الذي يُجلبّه مثلاً أليكسي دو توكفيل: Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; [sous le contrôle de la] Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, 1992), vol. 2, p. 434.

(26) نوظّف مفهوم «الاستدامة» هنا في مدلوله العام المتعارف عليه، بمعنى الحفاظ على البيئة والموارد الطبيعية مع ضمان المساواة والعدالة الاجتماعية، ومن دون التخلي عن أهداف النمو الاقتصادي وخلق القيمة. أو بمعنى آخر، تلبية حاجات الحاضر من دون المساس بقدرة الأجيال المقبلة على تلبية حاجاتها.

Sakiko Fukuda-Parr, «Millennium Development Goals: Why They Matter», *Global (27) Governance*, vol. 10, no. 4 (October-December 2004).

البحثية بشكل محوريّ على المقاربة «المعيارية» للاقتصاد السياسي، التي تستدل على استدامة النموذج الليبرالي تحت الشروط الإلزامية لاتساق الحرية والمساواة، وإعادة تضمين العلاقة الاقتصادية داخل إطارها الصحيح، الإنساني والاجتماعي. الحرية هنا تكتسي مدلولات غير مسبقة من حيث كونها مبدأ أساسيًا للفعل الفردي ولخلق القيمة بقدر ما هي مرتبطة بالتفاعل الاجتماعي وتوزيع القيمة المُولدة. فعلى الرغم من أن هذا النموذج يقوم على الفردانية الأنطولوجية، فإن الفرد لا يظهر أساسًا في هذا النهج على أنه مستقل وذاتيّ كما هي الحال في النظريات التعاقدية التقليدية، بقدر ما تُستمد الحرية الفردية من اتساق التفاعل الاجتماعي.

يتمثل أول أهداف هذا البحث إذًا في تعريف النموذج الليبرالي وتحديد طبيعته العميقة، حيث إنه يظل مبهمًا اليوم، أكان في شقّه الاقتصادي أم في شقّه السياسي، وحتى الفلسفي، ومتّسمًا بسوء فهم عميق، بتزامن مع غياب السياقات العربية الحاضرة له منذ عقود طويلة. فمن الواضح أن مفاهيم التحرير الاقتصادي والفردانية أصبحت مرادفة للرأسمالية المتوحشة، والغياب الصارخ للعدالة الاجتماعية والأزمات المالية والاقتصادية المتعاقبة. يُبين في هذا البحث أن هذه التمظهرات، إنّ كانت تجد لها بعض التسويغات النيوكلاسيكية عبر نماذجاتها الرياضية البائسة للمواقع الاقتصادي، فهي لا تُعبر عن الطبيعة العميقة للنموذج الليبرالي التي تتمثل في تأكيد حرية التبادل الطوعي لحقوق الملكية ونمط التنسيق اللامركزي، والتي تتضمن مجالات اتساق حقيقية مع قيم العدالة. فالعيب ليس في النموذج الليبرالي في حدّ ذاته، وإنّما في تطبيقاته الخاطئة. وهذا النموذج يقوم على طبيعة ذات أنساق معرفية متنوعة، تتمحور بالأساس حول مركزية الفرد وأولوية الحريات الفردية (حرية الوعي والضمير، حرية التعبير والاعتقاد، حرية الاختيار والتبادل، حرية المقابلة...)، بالإضافة إلى حيادية الدولة تجاه المبادرات والمعتقدات والقيم. ولذلك نجد أن الأنساق الليبرالية الاجتماعية مرتبطة تاريخيًا بمشاريع تحرير الإنسان من تسلّط رجال الدّين المستبدّين، ومن سيطرة الحكّام الظالمين، ومن تحكّم التجار الجشعين. المُسلّمة الأساسية للفكر الليبرالي هي أصالة الفرد ومركزيته داخل أيّ نظام

سياسي أو اقتصادي، بحيث يكون النظام القائم نتيجة إجماع واتفاق بين الأفراد المكوّنين له، ومتجسّدًا في صورة عقد اجتماعي: النظام السياسي، كما النظام الاقتصادي، يبنى على تعاقد أفراد يتخلّون بمقتضاه عن جزءٍ من حقوق ملكيتهم عبر موالاة طوعية. يضع إذا النموذج الليبرالي في شكله الاجتماعي الإنسان والعدالة الاجتماعية في محور اهتماماته، لينبع من رافدين يتبلوران كلاهما داخل فكرة العقد الاجتماعي ويتكاملان بالتدرّج: رافد الحرية الاقتصادية ورافد المساواة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

من الضروري إذا مناقشة أسس هذا النموذج من خلال دراسة توافق المساواة والحرية اللتين تبدوان مستقلّتين إحداهما عن الأخرى، أكان في الفكر الاقتصادي أم في الفكر السياسي، وحتى الفلسفي⁽²⁸⁾. بل أكثر من ذلك، غالبًا ما تُعتبران متعارضتين، أو حتّى متناقضتين، أكان في الفكر العربي الإسلامي أم في الفكر الغربي. السبب في ذلك يعود، وفقًا لمحمد سيلا، إلى انخفاض الطلب العمليّ عبر التاريخ على مثل هذه الإرشادات النظرية⁽²⁹⁾. أمّا اليوم، فالطلب العمليّ المتولّد عن الربيع العربي هو «طلب فعّال» (بالمفهوم الكينزي)، بمعنى أن عالمنا العربي لم يكن أحوَجَ منه اليوم إلى مقاربات فكرية لآفاق اتساق الحرية والمساواة داخل نظرية العدالة. وهو ما نبدأ في استطلاعها عبر قراءة نقدية لأهمّ ما أنتج على المستوى الفكري بشأن هذه الإشكالية في العقود الأخيرة، والمرتبطة أساسًا بنظرية العدالة عند جون رولز.

ثانيًا: الإطار النظري للبحث: النظرية الليبرالية للعدالة كإنصاف

إذا كانت إثارة مسألة العدالة الاجتماعية تحيل بديهيًا إلى إشكالية خارجة عن نطاق التحليل الاقتصادي للنجاعة الاقتصادية، ومتصلة أكثر بالمقاربات السياسية والفلسفية، فهذا البحث يسعى إلى إقامة الدليل على أنها إشكالية

(28) محمد سيلا، «العدالة والحرية: تعارض أم تكامل؟»، السامح، السنة 6، العدد 24 (خريف

2008)، ص 93.

(29) سيلا، «العدالة والحرية».

اقتصادية بامتياز، وأن السعي إلى خلق القيمة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأنساق توزيعها، وأن عمليات تخصيص الموارد وتوليدها هي متصلة وغير منفصلة، بدرجة خاصة في الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة.

تشكل إشكالية توافق الحرية والعدالة عنصراً مركزياً لمرحلة ما بعد الربيع العربي، ينبنى عليها الكثير من الرهانات، السياسية أكانت أم الاقتصادية أم الاجتماعية. وإذا كان التعلم بالممارسة قد سمح ببعض الارتقاء في فهم هذه المفاهيم الجوهرية، فإن استيعابها الحقيقي يظل بعيد المنال وخارج نطاق الخطاب. في الوقت نفسه، أصبح البعض يميل، غداة الربيع العربي، إلى إبراز بعض أشكال التناقض والتنافر بين الفضاء الفكري والفلسفي من جهة، والفضاء الحقوقي والسياسي (والاقتصادي بعد ذلك) من جهة أخرى⁽³⁰⁾، مع الترويج الضمني لكفة هذا الأخير، في حين أن التراكم المعرفي الهادئ يظل مطلباً ملحاً وتظل الحاجة ماسة أكثر من أي وقت مضى إلى المساهمة في بلورة معالم المرحلة المقبلة⁽³¹⁾، في ضوء النظريات المعاصرة للحرية والعدالة.

وإذا كان فريدريش هايك قد عجز عن تقديم رؤية مرضية، فإن جون رولز يُعتبر أبرز من قدم إطاراً فكرياً معاصراً تتوافق ضمنه الحرية الفردية مع مستلزماتها الاجتماعية، بالاعتماد على نظريات العقد الاجتماعي عند جون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانط⁽³²⁾، وكبديل من التقليد المنفعي عند ديفيد هيوم وآدم سميث وجيريمي بينثام وجون ستيوارت ميل. كمفكر ليبرالي، يركّز رولز مبدئياً على الحرية، إذ يؤكّد أنه «لا يمكن أن تُحدّ الحرية إلا باسم

(30) القديمي، ص 3-4.

(31) ناهيك عن كل ما يقتضيه التحول الإبتيمى العميق، بمفهوم ميشيل فوكو، من تراكمات

معرفية وإدارية تترسب في الزمن الأركيولوجي. انظر: Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1966).

على أهميتها ومركزيتها في السياق العربي، قلما تمّ التعرّض لهذه الأبعاد الإبتيمية العميقة بتفصيل في الماضي، لتظلّ «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» لعبد الله العروي أبرز مقاربة شاملة لها إلى يومنا هذا: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine, essai critique*, Préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1967).

Rawls, *Theory of Justice*, p. 11.

(32)

الحرية⁽³³⁾، غير أنها «حرية حقيقية» وليست فقط صورة كما هي عند هايك، بمعنى أنها متوافقة مع السمة الأساسية للعدالة الاجتماعية⁽³⁴⁾: حرية الوصول إلى ما يسميه «السِّلْع الاجتماعي الأولي»⁽³⁵⁾. يُعرّف رولز العدالة (من حيث صِلتها بالمؤسسات الاجتماعية) على النحو التالي: المؤسسة هي عادلة فقط عندما لا تقوم بأيّ تمييز تعسفي بين الأفراد في تخصيص الحقوق والواجبات، وعندما تُحدّد توازنًا مناسبًا بين المطالب المتنافسة على فوائد الحياة الاجتماعية. هذه العدالة هي إذاً إجرائية محضة، بمعنى أنه لا يوجد معيار مستقل للعدالة، وأن ما هو عادل يُعرف بنتيجة الإجراء المنصف نفسه⁽³⁶⁾.

من أجل أن يرسي رولز مقارنته المؤسساتية والإجرائية هاته، يضعنا ابتداءً في حالة افتراضية تسمّى «الوضعية الأصلية»⁽³⁷⁾، يُوضع أطرافها، المفترض أنّهم جميعهم أفراد عقلانيون⁽³⁸⁾، تحت «حجاب للجهل»⁽³⁹⁾، يحجب عنهم كلّ خصائصهم الشخصية أو الاجتماعية⁽⁴⁰⁾، بحيث لا يكون أحد قادرًا على تصميم مبادئ تخدم وضعيته الخاصة، وأن مبادئ العدالة تكون نتيجةً لمداولة منصفة⁽⁴¹⁾. فُرقاء الوضعية الأصلية يصلون بذلك إلى الاتفاق على مبدأي أيّ مجتمع يسعى إلى أن يكون عادلاً، يمكن في الواقع التمييز ضمنهما بين ثلاثة مبادئ، كون المبدأ الثاني مزدوجًا:

Rawls, *Theory of Justice*, p. 302.

(33)

(34) يتّبع رولز بذلك روسو الذي أكد: «في الحرية المشتركة، ليس لأحد الحقّ في فعل ما تمنعه منه حرية الآخر، والحرية الحقيقية ليست أبدًا مُدمرة لنفسها. لذلك فالحرية من دون العدالة هي تناقض حقيقي». Jean-Jacques Rousseau, «Lettres écrites de la Montagne», dans: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade; 169 (Paris: Gallimard, 1964), p. 842.

Rawls, p. 62.

(35)

Rawls, p. 86.

(36)

Rawls, p. 12.

(37)

Rawls, p. 142.

(38)

Rawls, pp. 136-142.

(39)

Rawls, pp. 18 and 136-142.

(40)

Rawls, p. 12.

(41)

• مبدأ الحرية على قَدَم المساواة⁽⁴²⁾: لكل شخص حق متساو في النظام الأوسع من الحريات الأساسية المتساوية بالنسبة إلى الجميع، وهو يتوافق مع النظام نفسه بالنسبة إلى الآخرين.

• مبدأ تكافؤ الفرص⁽⁴³⁾ الذي يقتضي أن اللامساواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية هي مبررة فقط إذا كانت مرتبطة بوضعيات يكون لدى الجميع فيها فرصة منصّفة في احتلالها، وبوجود مواهب معيّنة لدى كل فرد⁽⁴⁴⁾.

• مبدأ الفارق⁽⁴⁵⁾ (أو مبدأ الماكسيمين⁽⁴⁶⁾): المدخل الثاني لتبرير اللامساواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية هو مساهمتها في تحسين وضع الأفراد الأقل حظاً في المجتمع. وما ينبغي الرّفْع منه قدر الإمكان ليس مستوى الامتيازات السوسيو - اقتصادية مباشرة (من قبيل الدّخل مثلاً)، وإنّما الآفاق، والآمال، والتوقعات. مضمون مبدأ الفارق المُعقّد هذا، وهو نفسه خاضع لمبدأ التكافؤ المنصف في الفرص، هو أن من هم الأقل حظاً في المجتمع يمكنهم توقّع المصير الأفضل على وجه الممكن، بحيث إن الأفراد الذين يشغلون أسوأ الوضعيات - حيث التوقعات هي الأقل - يحصلون على نصيب أفضل في المتوسط من أولئك الذين يشغلون أسوأ وضعية في أي شكل اجتماعي آخر ممكن⁽⁴⁷⁾.

Rawls, pp. 250 and 302.

(42)

Rawls, p. 302.

(43)

(44) من المهم أن نؤكد هنا أن رولز لا يسعى إلى تحقيق تعادل النتائج وإنّما إلى تكافؤ

الفرص، بوضع الجميع على مستوى «بَوَابة الانطلاق» (Starting-gate equality) نفسها، وفقاً لتعبير رونالد دوركين، انظر: Ronald Dworkin, «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4 (Autumn 1981), pp. 185-246 and 283-345.

Rawls, pp. 76-80.

(45)

(46) معيار الماكسيمين هذا يعني «تعظيم الأقل» (Maximum Minimizerum)، بمعنى تعظيم مؤشر

السلع الاجتماعية الأولية لمن هم في الوضعية الأقل حظاً في المجتمع.

(47) يمكن تبسيط هذه الفكرة الجوهرية عند رولز على النحو التالي: لنفترض أننا نوزّع ثروة

المجتمع بشكل متساوٍ على جميع أفرادهِ. إذا كان الجميع يعلم سلفاً بإعادة توزيع الثروة بشكل مستمر لتحقيق تعادل ثروة الجميع، فمن المرجّح أن الحافز على العمل والتعلّم والاستثمار والادّخار سينخفض في المعدّل بشكل ملموس، بحيث إنه ما يتاح في النهاية لكل واحد سيكون أقلّ ممّا يمكن أن يكون =

المبادئ الرولزية ناتجة من بناء هرميٍّ مؤسَّس ابتداءً على تكريس الحريات الأساسية الأولى، ثم يأتي بعدها الحرص على تكافؤ الفرص. أمّا «مبدأ الفارق»، فهو الذي يُعطي الأولوية للدفاع عن مصالح الفئات الأقل حظاً في المجتمع، مؤكّداً أنه يكفي أن تتحسّن وضعية الفئات الأسوأ حالاً كي تُعتبر الوضعية النهائية أكثر عدالة من الوضعية الأولية. وحيث إن المبدأ الرولزي الثاني «المزدوج» يتضمّن مَعْنَيَيْنِ مستقلّين بعضهما عن بعض (معنى «مصلحة كلّ واحد»، ومعنى «مفتوح بالتساوي للجميع»)، فإن رولز يلجأ إلى إبراز أربعة أوجه ممكنة لتأويل هذا المبدأ، من أجل رفع اللبس عنه وتوضيحه أكثر، تمثل أربعة أنظمة افتراضية:

الجدول (8 - 1)

التأويلات الأربعة للمبدأ الرولزي الثاني

مصلحة كلّ واحد

مبدأ الفارق	مبدأ الفعاليّة	مفتوح بالتساوي للجميع
الأرستقراطية الطبيعية	نظام الحرية الطبيعية	المساواة المحدّدة بالوظائف المفتوحة للمواهب
المساواة الديمقراطية	المساواة الليبرالية	المساواة العادلة للفرص

المصدر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 65.

• نظام الحرية الطبيعية، المتناسب مع فرضية السوق التنافسية عند آدم سميث: وفقاً لمبدأ الفعالية (مبدأ باريتو)، لا يرى أحد في هذه الحالة أن حالته تندهور لمصلحة أحد آخر؛ فإذا تركنا للمواهب الطبيعية التعبير عن نفسها بحريّة وفقاً للمبدأ الأول، فإن المجتمع يُحقّق أقصى قدر من الكفاءة الاقتصادية التي يمكن ألا تكون في مصلحة الفئات الأقل حظاً في المجتمع⁽⁴⁸⁾.

= متاحاً لمن لديه الأقلّ في حالة اللامساواة. بعبارة أخرى، ما يمكن أن يبرّر اللامساواة هو فقط كون ضحاياها يستفيدون منها. هذه الفكرة أساسية وإن كانت تبدو مُفارقة: اللامساواة مشروعة إذا كانت تعود بالنفع على نحو مستدام على المعوزين في المجتمع.

Rawls, p. 72.

(48)

• نظام المساواة الليبرالية الذي يمثل الوضع الذي يتم فيه تصحيح المعوقات الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما يعزز الكفاءة الاقتصادية لأنه يُتيح لمن هم أكثر كفاءة باحتلال الوضعيات الأكثر فعالية في السلم الاجتماعي⁽⁴⁹⁾.

• نظام الأرسقراطية الطبيعية الذي لم يتناوله رولز بإسهاب بل عرّفه باقتضاب اعتمادًا على العبارة الفرنسية «النبل يقتضي» (Noblesse oblige) التي تُشير إلى الواجبات الأخلاقية للنُّبلاء تجاه من هم الأقل حظًا في المجتمع⁽⁵⁰⁾.

• نظام المساواة الديمقراطية الذي يتوافق مع الموقف الرولزي، بحيث يقوم على التكافؤ المنصف في الفرص⁽⁵¹⁾.

وفقًا لهذه المنظومة الرولزية، إذا انطلقنا من اختلالات وضع الحرية الطبيعية، فأبى سياسة لمكافحة اللامساواة في المجتمع يمكنها أن تستهدف أشكال اللامساواة ذات الأصل الطبيعي أو أشكال اللامساواة ذات الأصل الاجتماعي، وهو ما نُبرزه في الجدول (8-2).

إذا اعتبرنا أن نظام الحرية الطبيعية (الوضعية - أ -) يمثل «حالة الطبيعة»، فسياسات مكافحة اللامساواة ذات الأصل الطبيعي سوف تقتضي بالأساس تدابير أخلاقية وخيرية لمصلحة المحرومين ومن هم الأقل حظًا في المجتمع، وبالتالي الاتجاه نحو نظام الأرسقراطية الطبيعية (الوضعية - ب -)، في حين أن سياسات مكافحة اللامساواة ذات الأصل الاجتماعي سوف تتمثل بالأساس في تدابير مؤسسية إجرائية نحو تحقيق تكافؤ حقيقي في الفرص، وبالتالي الاتجاه نحو نظام المساواة الليبرالية (الوضعية - ج -). يعتبر رولز أن النظامين كليهما (الأرسقراطية الطبيعية والمساواة الليبرالية) غير مستقرين⁽⁵²⁾، وأن النظام المستقر الوحيد هو الذي يتمكن من الجمع بين مبدأ تكافؤ الفرص

Rawls, p. 73.

(49)

Rawls, pp. 74-75.

(50)

Rawls, p. 75.

(51)

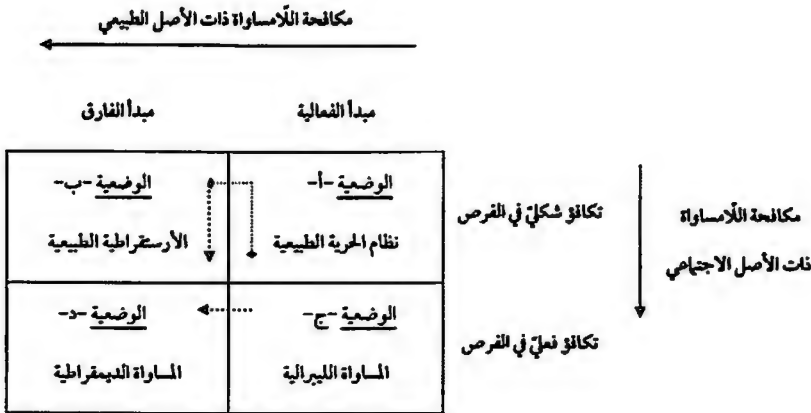
Rawls, p. 74.

(52)

الفعليّ (أو المنصف) ومبدأ الفارق، الأمر الذي يجعل جميع سياسات مكافحة اللامساواة، أكانت ذات الأصل الطبيعي أم ذات الأصل الاجتماعي، تنحو في نهاية المطاف باتجاه نظام المساواة الديمقراطية (الوضعية -د-) ⁽⁵³⁾.

الجدول (8 - 2)

سياسات مكافحة اللامساواة ذات الأصل الطبيعي وذات الأصل الاجتماعي



نظرية رولز للعدالة تدخل إذاً تحت الإطار العام لنظريات «تكاثر الفرص» وتتعارض مع نظريات «تعادل الموارد» التي تنطلق من نظرتها المسبقة للعملية الاقتصادية كلعبة من مجموع ثابت (رابح/خاسر)، في حين أن نظريات تكافؤ الفرص تعتبر أن المحافظة على العامل التحفيزي تحوّل العملية الاقتصادية إلى لعبة من مجموع إيجابي (رابح/رابح). نولي إذاً في هذا البحث اهتماماً خاصاً لهذه الأخيرة على اعتبار أنها الأكثر توافقاً مع النموذج الليبرالي المستدام، إذ إنها تدعو إلى وضع الأفراد في إطار حالات اختيار متعادلة، بغض النظر عن اللامساواة التي قد تنجم عن اختياراتهم الفردية. يتعلّق الأمر إذاً بقراءة لطبيعة التفاعل الاقتصادي والاجتماعي قائمة على المسؤولية والجدارة، بمعنى وضع جميع الأفراد على «خط البداية» نفسه الذي يأخذ بعين الاعتبار المعوّقات

الطبيعية والمواهب، ويجعل العدالة الاجتماعية مُقابلة للمسؤولية وللخيارات الأصلية للأفراد، بحيث تصبح أوجه التفاوت في «خط النهاية» راجعة فقط إلى اختياراتهم وجهودهم الخاصة.

يبد أن النظرية الرولزية - على ثرائها - تعاني نُقْراً أساسية مترتبة عن البناء الافتراضي للوضعية الأصلية. هذه الثُغْر تتمثل بشكل خاص في عدم قدرة المنهجية البنائية الرولزية على معالجة التدافع الاجتماعي والسياسي الناجم عن عدم تجانس المصالح الفردية والجماعية داخل المجتمع، كما تتمثل في غياب الارتباط التحليلي بالنجاعة الاقتصادية، وهو ما ناقشه في المبحث الثالث.

ثالثاً: قراءة نقدية للنظرية الرولزية للعدالة من منظور اقتصادي واقعي

كتاب رولز نظرية العدالة (1971) بصم جميع الأبحاث اللاحقة حول موضوع العدالة خلال العقود الأربعة الأخيرة، وهو ما كان قد تنبأ به روبرت نوزيك - الذي لا يُشارك رولز مع ذلك آراءه الاجتماعية - حين كتب مباشرة بعد نشر الكتاب أنه «من الآن فصاعداً يجب أن تشتغل الفلسفة السياسية ضمن إطار نظرية رولز، وإلا [عليها، إن لم تفعل] أن تشرح لماذا لم تشتغل ضمن هذا الإطار»⁽⁵⁴⁾. وإذا كانت نظرية رولز قد لاقت ترحيباً منقطع النظير من أنصار الديمقراطية الاجتماعية، فإنها وُوجهت في الوقت ذاته بانتقادات عديدة، أبرزها من أمارتيا سن الذي يعتبر أنها غير مُرضية ما دامت مقتصرة على صيغة «السلع الاجتماعية الأولية» المتمثلة في الحريات الأساسية وفُرص الحصول على الوظائف الاجتماعية والامتيازات السوسيو - اقتصادية المختلفة، في حين أن ما يهْمُ حقاً بالنسبة إلى الأفراد هو «القدرات الأساسية» على الانتفاع من هذه السلع الاجتماعية الأولية، والاختيار الحرّ بين أنماط الحياة المختلفة الممكنة، التي يُعرّفها سن بكونها «قدرة المرء على القيام بأشياء أساسية»⁽⁵⁵⁾، من قبيل

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, [1974]), p. 183. (54)

Amartya Sen, «Equality of What?» in: *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 218. (55)

توفير الطعام والكساء والمسكن، والتنقل، والتعليم، والعلاج...⁽⁵⁶⁾. تتمثل إذاً
اللامساواة بالنسبة إلى سن في عدم تحقيق القدرات الأساسية لدى فئات معينة
من المجتمع (الفئات الأكثر حرماناً)، حيث من الممكن درء حالات التفاوت
هذه ومنح القدرات الأساسية لكل فرد في المجتمع بشكل متساوٍ.

يذهب سن في كتابه الأخير، فكرة العدالة (2009)، المهدى إلى ذكرى
جون رولز، أبعد من ذلك بحيث لا يسعى فقط إلى إقناع القراء بالتخلي عن
نظرية رولز السياسية⁽⁵⁷⁾، وإنما بالتخلي أيضاً عن التقليد الفلسفي العريق الذي
ينضوي تحته الكاتب الأميركي، والذي يتناول «ترتيبات مثالية لمجتمع عادل»
يشير إليها سن على أنها «المؤسساتية المتعالية» التي ليست ضرورية ولا كافية
كي تكون نهجاً لتعزيز العدالة فعلياً في العالم الحقيقي⁽⁵⁸⁾.

من أجل فهم نقد سن لرولز فهماً دقيقاً، ينبغي أن نعريض للخلفية
الإبستمولوجية لنظرية رولز المؤسّسة على البنائية الكانطية التي تؤكد أن
الموضوعية الأخلاقية ينبغي أن تُفهم وفقاً لوجهة نظر اجتماعية مبنية بشكل
عقلانيّ بحيث يقبلها الجميع، وأن ليس هناك حقائق أخلاقية خارج الإجراء
الإدراكي لمبادئ العدالة. مثل هذا التصوّر القائم على فكرة العدالة الإجرائية
المحضة يفترض إمكانية البناء العقلاني للعدالة على مستوى المجتمع بأسره،
عبر سنّ إجراء عادل متّسم بالحيادية الموظّفة كضامن للإنصاف. نناقش هنا
بتفصيل أسس هذه الحيادية الافتراضية التي يؤكدها رولز على جميع مستويات
«بناء» العدالة كإنصاف.

1 - على مستوى «الوضعية الأصلية»

الوضعية الأصلية، كوضعية افتراضية خالصة، تُماثل حالة الطبيعة في نظرية

Sen, «Equality of What?».

(56)

Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), pp. 65-66.

(57)

Sen, *The Idea of Justice*, pp. 15-17.

(58)

العقد الاجتماعي التقليدي⁽⁵⁹⁾، بحيث إن خصائصها حُدِّدَت بطريقة تضمن حيادية عقلانية الأفراد في مداولتهم مبادئ العدالة، وعدم تأثير المشاعر الناتجة من تفاوت الوضعيات الاجتماعية فيها: لا أحد يعرف مكانته في المجتمع أو وضعيته الاجتماعية، ولا أحد يعرف نصيبه من التوزيع الطبيعي للقدرات والمهارات، واختيار مبادئ العدالة يتم خلف «ستار من الجهل»⁽⁶⁰⁾. من خلال هذا البناء الدقيق (Tour de force) الذي يعتمده رولز حلاً «دنيوياً»⁽⁶¹⁾ لمفارقة المشرع عند جان جاك روسو، يسعى الكاتب الأميركي إلى ضمان التكافؤ بين الأفراد، بحيث لا يكون هناك من هو في وضعية مواتية أو من هو في وضعية غير مواتية لاختيار المبادئ بناءً على حصيلة الحظ الطبيعي أو العوارض الاجتماعية. وبما أن الجميع موجود في وضعية واحدة لا تسمح لأحد بأن يضع المبادئ التي تخدم مصلحته الخاصة، فإن مبادئ العدالة المنبثقة من هذا التعاقد المنصف ستكون بدورها منصفة. يُفترض هنا نقل إنصاف الإجراء إلى المبادئ والمؤسسات الاجتماعية التي هي ثمرة تطبيقه، ومن ثم، التوزيع العادل للحقوق والواجبات والامتيازات الاجتماعية⁽⁶²⁾.

يتعلق الأمر إذاً بفرضية معيارية قوية جداً، بمعنى أنها شديدة الابتعاد عن الواقع؛ فمن المستحيل بالنسبة إلى الأفراد الرولزيين الرغبة في ما ليس هو «الأكثر مرغوبة فيه» من المنظور العقلاني، أو إيلاء مشاعر سلبية للآخرين، ما دام حجاب الجهل يستبعد جميع الخصائص الفردية التي تجعل كل فرد في المجتمع متميّزاً من الآخرين كلهم⁽⁶³⁾. وكون نظرية رولز تُعنى أساساً بما ينبغي أن يكون⁽⁶⁴⁾، أي ما هو فلسفياً ضرورياً وكافاً، لا ينفي عنها تناقضها الداخلي

Rawls, p. 12.

(59)

Rawls, pp. 18-19.

(60)

Paul Ricoeur, *Le Juste*, Philosophie (Paris: Esprit, 1995), p. 76.

(61)

Sen, *The Idea of Justice*, p. 56.

(62)

(63) وهو ما يتباعد مع التأسيس الليبرالي لأصالة التنسيق اللامركزي القائم تحديداً على استحالة

تنسيق لامحدودية مثل هذه الخصائص الفردية الذاتية (Idiosyncrasies) بشكل مركزي، كما نجده مثلاً عند آدم سميث وفريدريش هايك.

(64) مثلما يدلّ عليه توظيف رولز للمفهوم الفلسفي «نقطة أرخميدس» (Archimedean Point) =

إزاء ما هو كائن، فضلاً عما يترتب عن ذلك من تغييب للبُعد المركزي للتعلم بالممارسة، عبر إضعاف أو إقصاء الإمكانيات الهائلة الكامنة في «المنطقة الدّانية للتنمية»، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون⁽⁶⁵⁾.

2 - على مستوى عقلانية الأفراد المتعاقدين

يفترض رولز أن الأفراد المتعاقدين هم جميعهم عناصر عقلانية محضة، يُفَلِّحون في تقديم مبادئ العدالة التي تحكم مجتمعهم في المستقبل ويعملون على تطبيقها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية. يعتقد رولز أن الأفراد المتعاقدين إذا ما غَضُوا النظر عن ميولهم وأحاسيسهم فسوف يضعون بشكل حيادي قوانين عامة ومشاركة على أساس حُكم العقل العملي المتعالي وحده. هذا الإجراء الذي يضع أحكاماً أخلاقية حيادية هو «إدراكيّ» محض، ناتج من حسابات ترجيحية (يُفترض أنّها قرينة للعقلانية الديكارتية) للأفراد المتعاقدين. الشركاء في الوضعية الأصلية يشبهون إلى حدٍّ ما تصوّر الفرد العقلاني في النظرية النيوكلاسيكية (Homo-economicus)، ما دامت المقاربتان كلتاهما تفترضان إجراء «إدراكيّاً» محضاً، منقطعاً عن جميع التعقيدات النفسية للأفراد،

= لوصف وجهة نظر «الوضعية الأصلية» التي يمكن من خلالها تقويم بنية النظام الاجتماعي: «معرفة وضعيتنا في المجتمع من وجهة نظر هذه الوضعية [الأصلية] هي أن نراها من وجهة نظر أبدية (Sub specie aeternitatis): أن ننظر إلى الوضع الإنساني ليس فقط من جميع وجهات النظر الاجتماعية وإنما أيضاً من جميع وجهات النظر الزمنية»: Rawls, p. 587.

(65) في نهاية عشرينيات وبداية ثلاثينيات القرن الماضي، طَوَّر عالم النفس الاجتماعي السوفييتي ليف فيجوتسكي (L. Vygotsky) الأسس الأولى لنظرية الممارسة التي تُبَيِّن أن المعرفة تتبلور بدايةً في الممارسة قبل أن يتم استيعابها: نحن نفعل الأشياء (Opus operatum) قبل معرفة كيفية فعلها (Modus operandi). هذه المُفارقة بين ما يعرفه الأفراد وما يفعلون تُترجم دائماً إلى «مسافة» بين ما هم عليه وما يريدون أن يصبحوا عليه، يُعرفها فيجوتسكي بـ «منطقة التنمية الدّانية» (Zone of Proximal Development)، وهي حيث تكمن أفضل فرص التعلم. بُعد التعلم المركزي هذا، خاصةً التعلم بالممارسة، الذي نَظَر إليه أيضاً بيير بورديو (P. Bourdieu)، هو غائب تماماً عن المقاربة الرولزية للعملية الإجرائية المفصّلة إلى مبادئ العدالة كإنصاف. انظر في ذلك: Lev Semenovich Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, edited by Michael Cole [et al.] (Cambridge: Harvard University Press, 1978), and Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, publié par la Maison des sciences de l'homme, le sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1980).

وجميع التعقيدات الاجتماعية، ليفضي إلى نتيجة مثالية. مُراد رولز هو أن وحدة العقل العملي عند الأفراد كلهم تضمن حيادية إجراء التداول حول القواعد العملية العامة للعدالة، مُعتبرًا أن توافق الأفراد ضمن إطار اجتماعي تفاعلي مُعين ليس له أي دور في إيجاد أو كشف حكم العقل.

المشكل في هذا البناء الرولزي هو أن عقلانية الأفراد المتعاقدين «محدودة» وليست «مُطلقة»⁽⁶⁶⁾. يضاف إلى ذلك أن الأفراد المتعاقدين مُقَحَّمون في محيط مطبوع جوهريًا بعدم الاستقرار، والتَحَيَّزات الإدراكية، وعدم تماثل المعلومات، والاختيار المعاكس، ومشكل «الوكالة»، الأمر الذي يجعل تفاعل الأفراد المتعاقدين «مُضْمَنًا» داخل الإطار الاجتماعي، ويجعل العلاقات الاجتماعية من قبيل الثقة عنصرًا مركزيًا في عملية التداول.

3 - على مستوى النهج التعاقدية

على عكس ما يفترض المنهج البنائي للعقود الكاملة، فإن جميع العقود غير مكتملة في أساسها. و«عدم الاكتمال الطبيعي للعقود» هذا تجلّى في عدد من الأبحاث الحديثة في مجالات متنوعة من قبيل الاقتصاد الصناعي أو الملكية الفكرية أو التجارة الدولية أو التاريخ الاقتصادي، وخاصةً نظريات التنظيم. تنبني هذه الأبحاث على أساس ثلاث أفكار رئيسة: (أ) فرضية «عدم إمكان الإثبات» التي تعكس حالة عدم «تماثل المعلومات» بين الأطراف المتعاقدة والمحاكم؛ (ب) «تكاليف المعاملات»، حيث العقود غير مكتملة لأن تضمينها بعض المتغيرات المعقدة يتطلّب توصيفها بوضوح كافٍ في العقد

(66) نظرية «العقلانية المحدودة» (Bounded Rationality) تُقَدِّمُ فرضية العقلانية المُطلقة (Omniscient Rationality) في النظريات التعاقدية (من قبيل الاقتصاد النيوكلاسيكي أو الفلسفة البنائية الرولزية)، وتُبيّن أن عقلانية الفرد محدودة ليس فقط بسبب محدودية المعلومات المتوافرة أو الزمن المتاح، وإنّما بدرجة أساسية بسبب محدودية قدرات الفرد الإدراكية (Cognitive Capabilities). الاختيار الفردي العقلاني يقتضي بالتالي التوقّف عند أول اختيار مُرضٍ (Satisficing) عوض السعي نحو الاختيار (الافتراضي) الأمثل (Optimizing)، انظر: Herbert A. Simon, *Models of Bounded Rationality*, 3 vols. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982).

بحيث يمكن لأي محكمة أن تطلب إنفاذها، وهو ما قد يكون مكلفاً للغاية؛ (ج) وجود حالات «الطوارئ غير المتوقعة» التي من المستحيل التنبؤ بها وتدوينها في العقد في المسبق الأولي (ex ante)، حيث إن حالات الطبيعة هاته لا يمكن ملاحظتها بشكل علني سوى في اللاحق البعدي (ex post). ولذلك، فإنه من المستحيل تضمين العقد في المسبق الأولي لجميع حيثيات عملية التداول التي يمكن أن تؤدي إلى مبادئ العدالة كإنصاف. نستخلص من ذلك أن المنهج التعاقدي (والنهج البنائي بشكل عام) يظل قاصراً عن إمكان استيعاب جميع أبعاد نظرية العدالة.

4 - على مستوى التوافق «القبلي» الافتراضي للمجتمع

إن أكبر إشكال - من وجهة نظرنا - في نظرية رولز هو أن فرضية «الوضعية الأصلية» تُزيح التوتر الاجتماعي الكامن في جميع أشكال الاجتماع البشري. هذه المقاربة - التي يبدو أنها تنطلق من فراغ تام (Vacuum)، بحيث لا توحى بأي إمكان لتحويل أنظمة التوزيع غير العادلة (الموجودة سلفاً) إلى أنظمة عادلة - تُقصي جميع العواطف البدائية التي يمكن أن تنبثق من المقارنة بالآخرين، وربما تكون مشروعة تماماً ما دامت تستند إلى ظلم حقيقي في المجتمع، ولا سيما أنها لا تفسّر «كيف» أن مبدأ الفرق يمكن أن يساهم في تذليل العلاقة الاجتماعية. ينبغي أن نؤكد هنا أن العدالة، حتى عندما تشير إلى المستوى الذاتي للفرد (عدالة الفرد بالمفهوم الأخلاقي)، فهي تظل مُضمّنة ضمن إطار المستوى الاجتماعي، بمعنى أنها عدالة «اجتماعية» بامتياز؛ فحيث بن يقظان مثلاً لم يسائل نفسه إطلاقاً عن فكرة العدالة حين كان وحيداً على جزيرة الوقواق، أي قبل أن يلتقي بأسال ويزور جزيرته⁽⁶⁷⁾. إن العدالة مرتبطة إذاً ارتباطاً وثيقاً بموازين القوى في المجتمع، ويتوازن العلاقة بالآخر، أي بطبيعة العلاقة الاجتماعية. استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، واستغلال الدول لدول

(67) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978).

أخرى، والرأسمالية المُعولمة والمتوحشة كما نعيشها اليوم، هي كلها شرور تسكت عنها نظرية رولز للعدالة وتغيبها عن النقاش، مثلما أنها لا تخصص سوى حيز ضيق للفئات الاجتماعية الثلاث الراجحة في النقاشات الدائرة حول العدالة الاجتماعية: «الأعراق - الطبقات - النوع».

إن عدم وجود أي إشارة مباشرة، إن لم يكن توظيفاً تحليلياً، إلى فكرة الهيمنة السياسية يشكّل إذا ثغرة أساسية في نظرية رولز، بالنظر إلى أننا «عندما نوسّع دائرة العدالة إلى أبعاد دينامية التقسيم [...] نشمّل النواة الأولى، التي هي [نواة] النزاع»⁽⁶⁸⁾. يؤكد ريمون بودون من هذا المنظور: «يبدو أن رولز يتجاهل تعقيدات ما هو سياسي والبراغماتية التي يقتضيها. نتساءل (...) إذا ما كانت الفلسفة السياسية تُسقط بعض الشيء جوهر السياسة. إذا تبعناه، فنحن لا نرى بالفعل لماذا قد توجد نزاعات وأحزاب سياسية متباعدة، أو حتى حياة سياسية»⁽⁶⁹⁾. فالوضعية الأصلية تجمع - في الواقع - لا بين شركاء متوافقين، وإنما بين أفراد أنانيين إن لم يكونوا متعادين في المجتمع، وبدلاً من العمل معاً من أجل المؤانسة الحميمة، فإنهم يسعون بدرجة أولى إلى تحقيق مكاسب ذاتية، أكانت على حساب الآخرين أم لم تكن. ولذا، فخطأ رولز الأساس من وجهة نظرنا ليس الاعتقاد بأن المجتمع العادل هو المجتمع الذي ينهي الضغينة والعنف، وإنما كون الوضعية الأصلية التي يبني على أساسها نظريته تُقصي هذا الإمكان، في حين أن «الرغبة في العدالة يمكن في حدّ ذاتها أن تصبح محرّكاً للعنف»⁽⁷⁰⁾.

واهية إذاً حجة رولز في التقليل من نزوع المجتمعات الحديثة إلى إطلاق سلسلة من انفعالات ومن ردّات فعل لا يمكن السيطرة عليها، على أساس وحدة العقل العملي المتعالي داخل المجتمع؛ فالأفراد في المجتمع هم في تنافس

Paul Ricoeur, *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), p. 183.

Raymond Boudon, «A propos des sentiments de justice: Nouvelles remarques sur la théorie de Rawls», *L'Année Sociologique*, vol. 45, no. 2 (1995), pp. 273-295.

Jean-Pierre Dupuy, *Libéralisme et justice sociale: Le Sacrifice et l'envie*, Pluriel; 842 (70) (Paris: Hachette-littératures, 2009), p. 226.

مستمر، وليس إنصاف الإجراء الذي يؤسّس «بنائياً» قبلياً (ex ante) للمبادئ الاجتماعية هو الذي سيلغي هذا التنافس بِجَرَّة قَلَم، وإنما ما يحدُّ منه، وبدرجة أكثر دقّة، ما يحدُّ من مستوياته الأكثر تدميراً للرباط الاجتماعي، هو «الإحساس بالإنصاف» الذي يترتب بعدياً (ex post) عن التفاعل الاجتماعي، بمعنى أن ما يُجلي التعسف حقيقةً في المجتمع ليس حيادية التداول والإجراء القبلي الذي يقود إلى مبادئ العدالة كإنصاف، بقدر ما هو تعميم «الشعور» العام البعدي بالعدالة في المجتمع. ومتى تزعزع هذا الشعور في اللاحق البعدي، فلن يُقيد أن يكون الإجراء في المُسبق الأولي منصفاً أم لا. الترابط التحليلي بين المُسبق الأولي واللاحق البعدي مركزي في مقاربتنا لنظرية العدالة، وهو ما نبينه في المبحث التالي.

رابعاً: أصالة الاتّساق بين الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية

من خلال قراءتنا النقدية للنظريات المعاصرة للعلاقة بين الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية داخل النموذج الليبرالي، خاصة النظرية الرولزية، نسعى إلى استقراء شروط انبثاق اقتصادات صلبة ومجتمعات متوازنة في مرحلة ما بعد الربيع العربي، في ظلّ الآمال والآفاق الرحبة التي يفتحها الحراك المجتمعي والسياسي الجاري، عبر بيان أصالة اتّساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة. ننطلق هنا من فكرة أن الحرية، إن كانت كُلاً لا يتجزأ، في السياسة كما في الاقتصاد، فإنّها تحظى في العالم العربي بالإقرار أو التسليم بشكل متزايد فقط في شِقِّها السياسي، بيد أنها لا تزال مستهجنة في شِقِّها الاقتصادي، وأبعد من أن تحظى بالإجماع، مع الافتراض الضمني لأفضلية النماذج البديلة القائمة على المساواة أو على المركزية.

من أجل رفع الالتباس المُلاحق بالحرية الاقتصادية وبيان أصالتها، سوف نبدأ بعرض طبيعة جميع الأنظمة التي قد تنبثق من اعتماد الحرية أو المساواة الاجتماعية كأساس قبليّ للبناء المجتمعي والاقتصادي، أو كهدف بعديّ تسعى

السياسات القائمة إلى تحقيقه. بدايةً، عبر التّبيّي «الحصرّي» للعدالة كمساواة في المُسبق الأوّلي (ex ante) كما في اللاحق البعدي (ex post)، يتّضح جلياً أن النموذج الشيوعي هو النموذج المثالي كما يوضحه الجدول (3-8) التالي:

الجدول (3 - 8)

موشور المساواة في المُسبق الأوّلي واللاحق البعدي

المساواة في اللاحق البعدي

+	-	
الاشتراكية	الليبرالية المتوحشة	-
الشيوعية	الليبرالية الاجتماعية	+

المساواة في المُسبق الأوّلي

من البديهي ألا يتمخض نموذج الليبرالية المتوحشة عن أي شكل من أشكال المساواة، لا قبلياً ولا بعدياً، ما دام قائماً على أساس حرية صورية لا حقيقية، في حين أن الليبرالية الاجتماعية تؤكد المساواة القبليّة من خلال مبدأ تكافؤ الفرص، لكنها تقبل أشكالاً لمساواة بعديّة تعتبرها عادلة. أما النموذج الاشتراكي، فهو لا يبنّي على فكرة تحقيق المساواة القبليّة للأفراد على جميع المستويات، وإنّما يركّز على أساس إعادة توزيع بعديّة لتحقيق المساواة في الثروة بين جميع أفراد المجتمع. تتجلّى إذاً أعلى مستويات المساواة على مستوى المُسبق الأوّلي في نفي الملكية الخاصة والتملك المشترك لوسائل الإنتاج (الأراضي والمصانع والشركات .. إلخ)، ثم على مستوى اللاحق البعدي، بإعطاء كلّ بحسب حاجته (لا بحسب جهده أو جدارته)، وهذا ما يتوافق مع النموذج الشيوعي (من «مشاعيّة» الملكية للأرض ووسائل الإنتاج). أمّا الإشكال الأكبر في ما وراء طوباوية هذا النموذج هو أنه يقضي على العامل التحفيزي الفردي الذي هو أساس الاجتماع البشري. وضّحنا أعلاه أن معرفة العناصر الاقتصادية في المُسبق الأوّلي بإعادة توزيع الثروة بشكل منهجي في اللاحق البعدي بغرض معادلة ثروة الجميع يحدّ حتماً من الحافز على العمل والتعلّم والاستثمار والادّخار، وهو ما يترتب عنه تقلص القيمة المتّجة في

المجتمع بشكل ملحوظ. في النهاية، ما سوف يكون متاحًا لأي فرد سيكون أقل مما كان يمكن أن يكون متاحًا لديه في حالة عدم مساواة الموارد.

من ناحية أخرى، يفضي التبني «الحصري» للحرية في المُسبق الأولي وفي اللاحق البعدي إلى نموذج الليبرالية المتوحشة:

الجدول (8 - 4)

موشور الحرية في المسبق الأولي واللاحق البعدي

الحرية في اللاحق البعدي

+	-	
المجتمع المنفتح	التوتاليتارية	-
الليبرالية المتوحشة	الليبرالية الاجتماعية	+

الحرية في المُسبق الأولي

إن انعدام الحدود الدُّنيا من الحرية، أكان قبلًا أم بعدًا، يتوافق مع النموذج المتسلط أو التوتاليتاري الذي اتخذت البلدان العربية في مجملها أشكالًا مماثلة له في العقود الأخيرة، تنقِص في الوقت نفسه من الحرية والمساواة إلى حدودهما الدنيا، وتقوم فقط على إعادة «إنتاج الفساد» وسدّ الطريق أمام «التراكم الإنتاجي»⁽⁷¹⁾. الليبرالية الاجتماعية تنبني من جهتها على أعلى مستويات الحرية في المُسبق الأولي، لكنها تسعى إلى تحقيق أعلى مستويات المساواة كإنصاف في اللاحق البعدي، مع ما يفترضه ذلك من وضع حدود للحرية، في حين أن «المجتمع المنفتح» الذي طوّره كارل بوبر انطلاقًا من أعمال هنري برغسون، يبقى افتراضيًا جدًا⁽⁷²⁾. إن إطلاق مجال الحرية في

(71) محمود عبد الفضيل، «الاقتصاد السياسي للفساد»، بوابة الشروق، 1/ 4/ 2011.

(72) يُعرّف بوبر «المجتمع المنفتح» على طرفي نقيض «المجتمع المغلق» الذي يشبهه بالقطيع أو بالقبيلة، من حيث إنه وحدة شبه عضوية يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شبه بيولوجية لا بروابط اجتماعية مجردة. هذا المجتمع هو إذاً افتراضي بحكم طبيعته المجردة والأشخصية «المطلقة»،

انظر: Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 vols. (London: Routledge, 2006), vol. 1: *The spell of Plato*.

المُسَبِّقُ الأوَّلِي (الحرية في حيازة الملكية الخاصة (Abusus) وفي استخدامها (Usus)) يتناسب مع النموذج الليبرالي، بيد أن الحرية المطلقة في الاستفادة من ثمار الملكية الخاصة (Fructus) في اللاحق البعدي، من دون قيد أو شرط، تجعل هذا النموذج متوحشًا وغير مستدام. التركيز الحصري على الحرية يؤدي حتمًا إلى تفاقم الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، ويجعل هذه الحرية صورية فقط وغير حقيقية، بل مفرغة من جوهرها المتمثل في القدرة على الاختيار.

الماضي القريب الموسوم بهيمنة المركزية (والتوتاليتارية)، والحاضر المتَّسم بهيمنة الليبرالية المتوحشة (والمستفحل بالأزمة العالمية الحالية)، يجعلان هذين النموذجين سَيَّان من حيث أن كلاهما مُرَوِّع وغير مستدام للتنمية البشرية المتَّسقة في بلادنا العربية. نستخلص من ذلك ضرورة التوفيق بين المساواة والحرية داخل أي نموذج مستدام للاجتماع البشري، أكان عبر جعل المساواة أرضية مؤسَّسة في المُسَبِّق الأوَّلِي والحرية مطلبًا فرعيًا في اللاحق البعدي، أم العكس. في الحالة الأولى، حين نضع المساواة كأرضية مؤسَّسة في المُسَبِّق الأوَّلِي، ثم نسعى إلى تحقيق أهداف الحرية في اللاحق البعدي، لا نستطيع «النماذج المركزية الموجهة» أن تحقِّق سوى درجات ضعيفة من الحرية (النموذج الشيوعي) أو مجزأة منها (النموذج الاشتراكي):

الجدول (8 - 5)

موشور العدالة في المسبق الأولي والحرية في اللاحق البعدي

الحرية في اللاحق البعدي

+	-	
الليبرالية المتوحشة	الاشتراكية	-
الليبرالية الاجتماعية	الشيوعية	+

المساواة في المُسَبِّق الأوَّلِي

النموذج الليبرالي وحده، في صيغته «الاجتماعية» لا «المتوحشة»، يسمح بضمان المساواة في المُسَبِّق الأوَّلِي (على أساس اعتبارها في المقام الأول

تكافؤًا للفرص، ووضع الجميع على مستوى «بؤابة الانطلاق» نفسها)، بشكل متزامن مع استنادها إلى الحرية في اللاحق البعدي.

في الحالة الثانية، حين نضع الحرية كأرضية مؤسّسة في المُسبق الأولي، هنا أيضًا يسمح فقط نموذج «الليبرالية الاجتماعية» بالتوفيق بين كلا الهدفين: (أ) عبر ضمان مبدأ الحرية على قدم المساواة في المُسبق الأولي، (ب) عبر استيعاب أشكال المساواة الاجتماعية المُكمّلة في اللاحق البعدي، من قبيل «التمييز الإيجابي»:

الجدول (8 - 6) موشور الحرية في المسبق الأولي والعدالة في اللاحق البعدي

المساواة في اللاحق البعدي

+	-		
المجتمع المفتوح	التوتاليتارية	-	الحرية في المُسبق الأولي
الليبرالية الاجتماعية	الليبرالية المتوحشة	+	

اعتمادًا على الترتيب الهرمي لمبادئ العدالة عند رولز، الذي يولي «الأولوية الأبجدية» لمبدأ الحرية على قَدَم المساواة⁽⁷³⁾، وتوليفها مع المساواة في الاجتماع الإنساني، يتّضح أن هذا الترتيب الليبرالي الاجتماعي هو الأمثل. فالتشديد على الحرية الفردية في المُسبق الأولي كمبدأ أساس لا يعني أن الليبرالية عمياء، وأنها تتنافى مع أي رقابة قبلية أو بعديّة على السير الحُرّ للسوق، بل هي تستند إلى أحكام و«حدود» لا تستقيم ممارسة الحرية من دونها. مثلاً، لضمان تنسيق تنقّل السيارات، فإن الحرية المطلقة في التحرك في جميع الاتجاهات، كُلُّ على هواه، لا يمكن أن تؤدّي إلّا إلى الازدحام

Rawls, p. 43.

(73)

والحوادث والفوضى، مثلما أن التحديد المركزي لوقت مغادرة كل سيارة، ولسرعتها ولمسارها، هو أمر غير واقعي على الإطلاق، وغير فعال في آن. يبقى إذا النمط الوحيد الناجع هو نمط التنسيق اللامركزي الذي يقتضي إعطاء الحرية لكل سيارة في التنقل وتقرير سرعتها ومسارها، مع فرض «حدود» لازمة لهذه الحرية، بمعنى فرض قانون للسير وفرض احترام هذا القانون. قواعد السير هاته هي ذات طبيعة «مجردة»، أي إنها ذات طبيعة عامة تصلح لجميع أوضاع حركة السير، في كل زمان وكل مكان وكل سياق، وتطبق على الجميع بشكل حيادي. وهذا المنطق نفسه يخضع له اقتصاد السوق وإطلاق الحريات في المجتمع (سواءً أكانت السياسية منها أم الاقتصادية أم العامة، والفردية أم الجماعية). ففي ظل استحالة التنسيق المركزي للاختيار الحر والطوعي لكل فرد في المجتمع، النمط الوحيد القادر على تنسيق هذه الفرديات وهذه الخصوصيات، هو نمط التنسيق اللامركزي، الذي يقتضي إطلاق الحريات وتقييدها بحدود عامة ومجردة، قد تتوسع أو تقلص بحسب الظروف والسياقات.

من أجل توضيح هذه المقاربة والإجابة عن الثغرة التي سجلناها على النظرية الرولزية في المبحث السابق، نضع ثلاث فرضيات رئيسة للبحث، انطلاقاً من التحليل الاقتصادي لتوليد الثروة وإعادة توزيعها داخل المجتمع. تتعلق الفرضية الأولى بطبيعة «الحرية الحقيقية» في نموذج الليبرالية الاجتماعية المستدامة:

الفرضية الأولى: على خلاف الطبيعة الصورية للحرية في النموذج النيوليبرالي المتوحش، ينطوي النموذج الليبرالي المستدام على حرية حقيقية متمثلة في القدرات الفردية المضمّنة في ثنایا المساواة الاجتماعية، والضامنة لتكافؤ الفرص في المُسبق الأولي.

أما الفرضية الثانية، فتتعلق بأصالة اتّساق الحرية والمساواة الاجتماعية من منظور الاقتصاد السياسي، وتحديدًا بطبيعة ارتباط عملية توزيع القيمة بمستوى توليد القيمة. بعبارة أخرى، يُنتج التوزيع المتساوي لكعكة صغيرة الحجم رفاهاً

اجتماعيًا أقل كثيرًا من التوزيع غير المتساوي (على أساس الكفاءات والجهود المبذولة) لكعكة ذات حجم مضاعف. ففي غياب أنظمة تحفيزية فعالة في المُسبق الأولي قائمة على الحرية، فإن مَنْ هُوَ أكثر إنتاجًا يُصبح الأقل إنتاجًا، ولن يوجد، في نهاية المطاف، ما يُمكن اقتسامه أو إعادة توزيعه:

الفرضية الثانية: يضمن النموذج الليبرالي المستدام الحفاظ على المحفزات الفردية لتوليد الثروة من خلال الترابط التلازمي بين الحرية في المُسبق الأولي والمساواة الاجتماعية في اللاحق البعدي. فإذا كانت هذه الأخيرة تَنَقُص من المحفزات الفردية في المُسبق الأولي، فإن أثرها في توليد الثروة في اللاحق البعدي مضاعف بشكل أكبر تناسبيًا.

من أهم الثَّغَر في معظم نظريات العدالة أنها تركز على مسألة توزيع مجموعة من السلع (موارد مادية، أجور، سلع اجتماعية، تكافؤ الفرص، تكافؤ الوصول إلى الوضعيات الاجتماعية...) من دون مساءلة كيفية إنتاجها. وحجَّتنا الرئيسة في هذا البحث هي أن توزيع الثروة (وتوزيع جميع السلع الاجتماعية) غير منفصلين عن مستويات توليدها ومحفزاته، بل هما مترابطان ترابطًا تلازميًا. هذا الترابط الأساس غالبًا ما يَغيب أو يُغَيَّب في أغلب المقاربات النظرية التي يغلب عليها الجانب الأيديولوجي. حجَّتنا لبيان أصالة اتِّساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية تتمثل في إدخال بُعدٍ ثالث رئيس في مقاربتنا المعيارية للعدالة: الإخاء، وهو ما يسمح لنا بصوغ الفرضية الثالثة لنظرية العدالة على أساس اتِّساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية.

الفرضية الثالثة: اتِّساق الحرية بالمساواة داخل نظرية العدالة لا يستقيم من دون انبثاق عنصر ثالث هو الإخاء، لتصبح بذلك مقاربتنا للعدالة القائمة على أساس التوفيق بين النجاعة الاقتصادية والمساواة الاجتماعية سِمِيَّة لشعار الثورة الفرنسية: حرية - مساواة - إخاء (Liberté-Egalité-Fraternité). نهجنا هذا يحاول أن يعطي صياغة دقيقة للفكرة البديهية التي مؤداها أن التوزيع منصف حيث لا يُكُنُّ أيُّ شخص ضغينة أو حقدًا اجتماعيًا لشخص آخر على أساس هذا التوزيع. من خلال الربط بين مجالي توليد القيمة (النجاعة الاقتصادية)

وتوزيع القيمة (الإنصاف الاجتماعي)، يتّضح أن توزيع مجموعة من الأصول على قَدَم المساواة، من دون طرح سؤال كيفية تشجيع إنتاجها، هو توزيع غير فعال على الإطلاق. خلافاً لذلك، فإن المنطق الإنتاجي بمفرده غير مستدام ما دام يُؤدّي إلى حالات من اللامساواة الاجتماعية (في اللّاحق البعدي) التي تحول دون إرساء «العلائقية الاجتماعية» المضمّنة داخلها عمليّة الإنتاج (في المُسبق الأوّل).

من أجل إثبات أصالة مقارنة العدالة هاته، نبدأ ببيان أن إدماج المساواة الاجتماعية داخل النموذج الليبرالي ينتقص حتمًا من المحفّزات الفردية على الكدّ والعمل وتوليد القيمة⁽⁷⁴⁾:

الجدول (8 - 7) المساواة كعامل مقيّد لخلق القيمة

المساواة في اللّاحق البعدي

+	-	
نظام تحفيزي ضعيف	نظام تحفيزي قوي	-
خفض خلق القيمة (ق1)		+

الحرية في المُسبق الأوّل

سيكون هذا هو الوضع إذا أغفلنا الآثار الجانبية الإيجابية المضاعفة (Spillovers) لاعتماد مبدأ المساواة الاجتماعية على العملية الاقتصادية برمّتها، وهي التي تجعل المساواة الاجتماعية تساهم في إرساء السّلم الاجتماعي وتعزيزه، والثّقة داخل المجتمع (بين الأفراد وفي المؤسسات)، ورأس المال الاجتماعي، والعلائقية الاجتماعية القوية، وفي كلمة، الإخاء الاجتماعي:

(74) مثلاً، مع وجود مستويات عالية من الضريبة على الدخل (نموذج الضريبة التصاعدية)، قد يسمح عمل أقلّ بالمرور إلى وعاء ضريبي أدنى، أو حتى إلى وعاء ضريبي مُعفى، وهو ما قد يترتّب عنه دخل إجمالي أكبر.

الجدول (8 - 8) المساواة كعامل مقوٍّ لخلق القيمة

المساواة في الألاحق البعدي

+	-	
إخاء اجتماعي مرتفع	إخاء اجتماعي منخفض	-
الرفع من خلق القيمة (ق2)		+

الحرية في المُسبق الأولي

يعزّز هذا الإخاء، باعتباره عنصرًا أساسًا في العملية الاقتصادية كما أوضحنا ذلك السوسيولوجيا الاقتصادية الجديدة، عمليات خلق القيمة ويقوّيها. بل أكثر من ذلك، أبرزت الأبحاث الحديثة أن هذا الدور أصبح مضاعفًا في الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة. لذا، في إمكاننا أن نؤكد أن نسبة رفع القيمة المولّدة في العملية الاقتصادية (ق2) مضاعفة مقارنةً بمستوى خفض القيمة المولّدة الناتج من إضعاف النظام التحفيزي (ق1). إذا، تكمن حجّتنا الرئيسة الواردة في بحثنا في هذا الترابط المتلازم بين التناسق الاجتماعي الناجم عن المساواة الاجتماعية من جهة والنجاحة الاقتصادية من جهة أخرى، وفي أن هذا الترابط مضاعف عندما يتعلّق الأمر بعمليات توليد المعرفة التي تنبني على أساسها عملية خلق القيمة في الاقتصاد القائم على المعرفة، ليتجلى لنا بذلك أول معالم النموذج الليبرالي المستدام لما بعد الربيع العربي.

خامسًا: معالم النموذج الاقتصادي والاجتماعي المتسق والمستدام لما بعد الربيع العربي

إن مقاربتنا للعدالة في هذا البحث تكملّ نظرية رولز، متجاوزة إطارها النظري. إنها مكّمتها لها من حيث أنها تُدخل مبدأ العلائقية الاجتماعية والإخاء الاجتماعي كمبدأ ثالث مُكملّ لمبدأي الحرية والمساواة عند رولز، وهي تتجاوز أساسها الإيستيمولوجي من حيث إنها تُسقط الفرضية البنائية اللاواقعية

للموضعية الأصلية وحجاب الجهل، وتكتفي بالمنطق الاقتصادي لتلازم إنتاج القيمة وتوزيعها لإرساء نظرية العدالة كأساس للنموذج الليبرالي الاجتماعي المستدام.

تقوم مقاربتنا للعدالة هاته على أساس شعار «الحرية - المساواة - الإخاء» الذي نشأ في عصر الأنوار، قبل أن يتبلور في الثورة الفرنسية، وهو يلخص تمامًا منظورنا للعدالة الاجتماعية. فهذا الشعار، مع شيوخه وشهرته، نادرًا ما جرى في الماضي التطرق إلى معنى الترابط بين مكُوناته الثلاثة. ندافع في هذا البحث عن أصالة هذا التواصل المتلازم، لا بين الطرفين الأولين فحسب، وإنما أيضًا مع الطرف الثالث، لنؤسس لمقاربتنا للعدالة داخل النموذج الليبرالي التي تربط بين مبدأي الحرية والمساواة، وتجعل المبدأ الثالث، مبدأ الإخاء، مبدأ اجتماعيًا وسيطًا يمكن التعبير بواسطته عن تكامل المبدئين الأولين. هذا الربط بين المبادئ الثلاثة، الحرية - المساواة - الإخاء، الذي تؤكد مقاربات عديدة في الماضي، بشكل مُضمّن في أغلب الحالات، أو عبر ربط إعادة التوزيع بالبُعد الأخلاقي ومن دون إقحام عنصر التجارة الاقتصادية، يمثل أفقًا مفتوحًا بالنسبة إلى غد ما بعد الربيع العربي.

حاولنا جاهدين في هذا البحث استطلاع بعض هذه الأسئلة الجوهرية المتعلقة بأسس بناء هذا النموذج المستدام لما بعد الربيع العربي، بمعنى النظام التحفيزي الفعال الذي يستند إلى الحرية الفردية المسبقة بقدر ما يستعيد الأمل الديمقراطي في عدالة توزيعية بعدية، ولا يلغي (أي النظام التحفيزي) السوق بل يعيد تضمينها في العلاقة الاجتماعية المستدامة؛ النموذج الحافظ لـ «الحرريات الأساسية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيارات الاجتماعية، مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقل حظًا، وتعزيز القواعد الحامية للهوية في إطار تنمية القدرات والممتلكات الفردية الحريصة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة، واجتناب مخاطر 'الأنا الذرية' الفردانية والنرجسية، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنية المساواة النسوية بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينية التي يُفيد ظاهرها 'المتشابه' أوضاعًا لا

مساواتية وغير عادلة»⁽⁷⁵⁾؛ النموذج حيث «البقاء ليس للأقوى وإنما للأنجع»⁽⁷⁶⁾؛ النموذج حيث يتمتع الأفراد بحريتهم في الاختيار، وحيث تقودهم هذه الحرية إلى الخلق والإبداع؛ النموذج الذي يتمثل الإنسان العربي من خلاله إمكان استعادة حريته الطبيعية بانضوائه داخل شكل اجتماعي قائم على عقد تشاركيّ الغاية منه ليست التفويض والخضوع وإنما الإدماج والاحترام للإرادة العامة التي تسهر على ضمان الحرية والكرامة؛ النموذج الذي يصعب من دون ما يحويه من حريات سياسية وديمقراطية واعتراف بحقوق الأفراد تحقيق أي إصلاح اقتصادي أو اجتماعي؛ النموذج الذي يحدّ من اللامساواة والتفاوت الاجتماعي الصّارخ (في توزيع الملكية، والأصول، والحقوق، والسلطة، والآمال)، وما يُمكن أن تؤدي إليه من صراعات وتوترات أو إحباطات وثورات؛ النموذج الذي يستند إلى أهداف المساواة الاجتماعية البعيدة، بقدر ما يركز على تحقيق تكافؤ الفرص وشروط التنافس الشريف القبليّة، كضامن حقيقي للتماسك والانسجام الاجتماعي.

ومن ثمّ، على عكس «نموذج الرفاه»، حيث السوق خارج المجتمع ويصبح اتّساقها مُهدّدًا باستمرار بفعل الآثار الاقتصادية الجانبية السلبية، تصبح الحدود بين المجتمع والسوق أكثر «مساوية» في النموذج الليبرالي الاجتماعي، ويصبح تناسق المجتمع مفتاح النجاة الاقتصادية. لذا، فإن فريدريش هايك في منظور هذا البحث على خطأ تام عندما يؤكّد أن «المجتمع العادل» لا معنى له من وجهة النظر الاقتصادية البحتة. عوضًا عن ذلك، نوّكد هنا أن «المجتمع العادل» أكثر نجاعة اقتصادية من «المجتمع غير العادل»، وأن العلاقة الاجتماعية عنصر مركزي في الاقتصاد. وهذه الحقيقة تتجلّى بشكل أوضح في إطار الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة، حيث تُعطى الأولوية لـ «توليد الموارد» عوضًا عن «تخصيص الموارد»، وحيث تصبح أبعاد نكران الذات ومنح الذات، والحوافز الكامنة، وقوة الروابط الاجتماعية الضعيفة، ورأس المال الاجتماعي، والثقة،

(75) جدعان، ص 48.

(76) إدريس لكريني، «استقلالية القضاء ورهانات الديمقراطية والتنمية»، الديمقراطية، العدد 44

(تشرين الأول/ أكتوبر 2011)، ص 147.

وجماعات الممارسة، أبعادًا أساسية في الأنظمة التحفيزية لتوليد المعرفة والثروة؛ فمن الواضح أن هذه الأبعاد جميعها مُضمّنة داخل أشكال مجتمعية قائمة على أنساق الحرية والعدالة، وداعمة لإعادة صوغ اللعبة الاقتصادية من مجموع ثابت (رابح/ خاسر) إلى مجموع إيجابي (رابح/ رابح).

ينبغي اليوم لأي نظرية مستدامة للعدالة أن تحاول التوفيق، داخل نظام عام متناسق، بين الاحترام المتساوي لتنوّع تصوّرات الحياة الجيدة في المجتمع والاهتمام المتساوي بمصالح جميع أفراد المجتمع. في التصوّرات التقليدية للعدالة، ما كان يكتسي أهميّة بالدرجة الأولى هو تحديد ماهيّة الحياة الجيدة والناجحة، قبل النظر في ماهية المجتمع العادل، الذي يُنظر إليه، تبعًا لذلك، كمجتمع تُكافأ مؤسساته وفقًا للمثل الأعلى للحياة الجيدة، ويَبْذُ أشكال النشاط غير المتوافقة مع هذا المثل الأعلى. الحرية هنا هي حجر الزاوية في النظرية الليبرالية المستدامة للعدالة التي تسعى إلى التوفيق بين هذا البُعد الليبرالي والبُعد المساواتي، بمعنى الاهتمام المتساوي بمصلحة الجميع. فعلى النقيض من النيوليبرالية القائمة على أساس الحقوق الطبيعية في الملكية الخاصة لكل ما هو موجود في الكون، أو المزعوم أنها طبيعية، تؤكد الليبرالية الاجتماعية أن كلّ شيء - ومن ذلك نظام الملكية مثلاً - إن كان ينبثق حصريًا من المستوى الأنطولوجي الفردي (Individualist)، أو عن المستوى الإبيستيمولوجي بين - الفردي (Inter-individualist)، فهو لا يكتسي شرعية إلا على المستوى الفينومينولوجي المجتمعاتي (Communitarian)، أي إزاء مصلحة الجميع التي من دونها تنعدم أي مصلحة فردية. هذه الطبيعة المساواتية لا تتعارض مع تبرير بعض أشكال اللامساواة، وذلك بسبب المكانة التي ينبغي تخصيصها للمسؤولية الشخصية وللجدارة، وهو ما يعني أن أي تصوّر مستدام للعدالة اليوم ينبغي أن يُنظر إليه أولاً من منظور الفرص والإمكانات والحرّيات الحقيقية والقدرات، بدلاً من مستوى الرّفاه أو النتائج، ثم بعد ذلك من منظور طبيعة العلاقات الاجتماعية وطبيعة الإخاء الاجتماعي.

لذلك، ستظل مقارنة أي نظام اجتماعي واقتصادي على أساس العدالة والاستدامة أمرًا في غاية التعقيد؛ فمن جهة، ينبغي لها أن تجيب عن الشرط

المسبق لتكافؤ الفرص الحقيقي لا الصّوري (من قبيل الإجابة عن إشكالية حقوق التوريث وبناء نظام تعليمي عادل ومنصف). ومن جهة أخرى، ينبغي أن تقرن بمبدأ الاستحقاق والمسؤولية، وأخيرًا، أن تُلجَم المشاعر الأكثر هدمًا للرباط الاجتماعي، أي مشاعر الغيرة والحسد الراسخة في أعماق الطبيعة الإنسانية، ومشاعر الضغينة الناتجة من أوضاع الظلم الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي، وأن تُرشدها في قنوات تفريغ ملائمة، كيما تترتب عنها مجتمعات قويّة ومتناسقة ومنسجمة مع نفسها ومع الطبيعة في آن. وبذلك تتجلى لنا معالم النموذج الليبرالي المستدام على خمسة مستويات رئيسة:

- اتّساق الحرية والمساواة، فالنموذج الليبرالي في شكله الاجتماعي قائم على الاتفاق الطوعي والتعاقد المنصف بين الأفراد، ومن حيث إن السّعي إلى خلق القيمة مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنساق توزيعها؛ فكلّما كان النظام متسقًا ومتساويًا، كان أكثر توليدًا للقيمة والثروة. ولذا، نجد أن أكثر الدول مساواتية في العالم (الدول الإسكندنافية) هي أكثرها غنى ورفاهًا في الآن نفسه.

- تكافؤ الفرص المنصف، وهو يعني وضع الجميع على مستوى «بؤابة الانطلاق» نفسها، ويقوم على نظام التربية والتعليم الذي يسهر على تأمين حصول الجميع على التربية المناسبة، وعلى حقّ الوصول إلى أعلى المناصب الاجتماعية، ثم بعد ذلك على نظام الموارد والهبات الذي يقتضي فرض ضرائب وقيود على التّركات من أجل منع انتقال الامتيازات من جيل إلى جيل أو الحدّ منه، وأخيرًا على نظام التمييز الإيجابي الذي يجعل من اللامساواة ومن التمييز آليات لتحقيق تكافؤ الفرص الحقيقي لا الشكلي فحسب.

- الجدارة والاستحقاق: التفاضل الذي يُقرّه النظام الليبرالي، بل ويشجّع عليه، هو التفاضل القائم على أساس الجهد وقيمة العمل. ولما كانت قابليّات الأفراد متفاوتة في التحصيل والفهم والإدراك وفي بذل الجهد والاستثمار، كان تمايز الأفراد من الناحية العملية الاكتسابية أمرًا حتميًا، ينبغي أن تعكسه آليات العدالة وإجراءاتها كإنصاف، بإجازة وإقرار التفاوت المنصف الذي يسمو فوق المساواتية المحضة.

- تحديد الملكية: تتمثل الحرية الحقيقية في حرية الملكية أكثر مما هي في حرية الفعل. ولذلك نجد أن حرية الملكية مقدّسة في النسق الليبرالي، في حين لن تجد ليبراليًا واحدًا (في جميع أطراف اللّون الليبرالي، على اعتبار أن الأناركيسين أو الفوضويين ليسوا ليبراليين) يقول بقدسية حرية الفعل أو بلا محدوديتها. ومن ثمّ، يتمثل استقراء الطبيعة العميقة للحرية بالأساس في مناقشة «حدود الملكية» عوضًا عن «حدود الفعل»: هذا هو بالضبط الخيط الرفيع الفاصل بين الليبرالية المتوحشة والليبرالية الاجتماعية؛ ففي حين لا تعترف الأولى بأيّ قيود على الملكية الخاصة (من قبيل القيود على تراكم رأس المال وتركّزه) على اعتبار أصالتها، ومن ثمّ عدم جواز تقييدها بأيّ مبدأ آخر ولأيّ اعتبار كان، نجد أن الأخيرة تنبني على فكرة تحديد الملكية الخاصّة بدرجة أساس عبر نموذج «ديمقراطية وصول الجميع لتملك الملكية».

- المنظور البعيد للعيش المشترك، وذلك على اعتبار أن التوازنات والتسويات المؤقّنة الناتجة من صراع القوى الموجودة في الواقع وتدافعها لا يمكن أن تكون مستقرّة، وقد تتفجّر في أيّ لحظة متى تزعزعت موازين القوى هاته، فضلًا عن أنها لا تستطيع بأيّ حال أن تشكّل أساسًا صلبًا للبناء وللارتقاء. وقد بيّنا أعلاه أن العلائقية الاجتماعية القائمة على التآخي هي وحدها قادرة على أن تمنحه منظورًا كهذا.

خاتمة

سَعَيْنَا في هذا البحث إلى المساهمة في التأسيس لرؤية نظرية معرفية ذات دور في بناء المشروع النهضوي لما بعد الربيع العربي؛ رؤية مستقاة من التراكم المعرفي الحديث (بكلّ مشاربه)، بقدر ما هي ناظرة إلى حقائق واقعنا وعصرنا وحاجاته وتحدياته. ومن غير أيّ نزعة طوباوية أو أخلاقية، واعتمادًا على المنطق الاقتصادي المحض، لم نتعرّض بشكل مباشر لتحليل أولويات معالجة الوضع الاقتصادي الداخلي في المرحلة الانتقالية، بقدر ما حاولنا إبراز الأبعاد الاستراتيجية لبناء قدرات قوية داخليًا وتنافسية عالميًا، وانبثاق مجتمعات عربية مُتَسَقّة وقائمة على العدالة الاجتماعية، مع التّأصيل للإطار الفلسفي العام الذي يُؤسّس لها.

إن التراكم العلمي الغني في العقود الأخيرة بشأن نظرية العدالة يوفّر لا محالة أرضية خصبة لاستقراء نظرية العدالة المؤسّسة للنموذج الليبرالي الاجتماعي، كبديل من جميع النُظم التي أثبت الواقع إخفاقها، من تخطيط مركزيّ أو ليبرتارية متوحشة. وأبرز هذه الإفرازات العلمية هي اليوم مرتبطة بنظرية العدالة كإنصاف عند جون رولز، وهي تمثل طفرة نوعية تُغني بشكل ملموس الإطار النظري لمناقشة إشكالات العدالة. على الرغم من ذلك، بيّنا في هذا البحث أن هذه المقاربة المحورية تبقى مع ذلك قاصرة عن إشباع هذا الحقل المعرفي، وأن الحاجة تظلّ ماسّة لمقاربات نقدية مُكمّلة. في هذا الإطار، ارتكز نقدنا للأساس البنائي عند رولز القائم على فرضية «الوضعية الأصلية» في المُسبق الأوّلي، على مقارنة اقتصادية واقعية تربط بين الحرية والمساواة عبر انبثاق الإخاء الاجتماعي في اللاحق البعدي. فكرة أن الأفراد العقلانيّين قد يختلفون ويتعارضون في ما بينهم، هي في صُلب قراءتنا التقديرية لنظرية العدالة الرولزية التي إن كانت لها ميزة إحداث قطيعة مع مذهب النفعية الاقتصادية المؤسّس للأرثوذكسية النيوكلاسيكية والسياسات النيوليبرالية، فهي تبقى قاصرة بمقاربتها الحداثيّة البنائيّة المحضّة، وبتغيب منطق الهيمنة. ولئن كان تطوّر السوق كمجال للنشاط الاقتصادي، وتطوّر الديمقراطية كمجال للنشاط السياسي يساهمان على وجه التأكيد كقنوات لاستيعاب الأهواء الإنسانية والمشاعر الهدّامة للرّابط الاجتماعي، فإنهما وحدهما غير قادِرَتين على ضمان الانسجام الاجتماعي بشكل مستدام. إذًا، ليس تحييد العنف المتأصل في جميع مجالات الحياة الاجتماعية من قِبَل السوق والديمقراطية كاملاً ولا دائماً، ويُمكن في أيّ لحظة أن يتحوّل التدافع الاجتماعي إلى صراع مفتوح. ولذلك، فإن الافتراض القوي للوضعية الأصلية، وإن كانت له فائدة تحليلية أكيدة، فإنه ليس ضروريًا ما دام المنطق الاقتصادي وحده قادرًا على توصيف عملية التوزيع المنصف للثروة، كأساس للعدالة في المجتمع، من خلال ربطها بعملية توليدها. بعبارة أخرى، إن الفكرة الرئيسة التي دافعنا عنها هي أن ما يؤسّس للعملية الاقتصادية وما يَنبُتُ منها ليس فقط قيمة أو ثروة أو كعكة يتم تقاسمها، وإنما ينبثق منه أيضًا مشاعر ورغبات وضغائن و«أصول غير

ملموسة» تؤدي دورًا أساسيًا في الاقتصاد، وينبغي بالتالي السعي إلى تنسيقها، فضلًا عن تنسيق جميع «الأصول الملموسة»، بمعنى أن خلق القيمة يخضع لمستويات توزيع الرفاه الاجتماعي وطبيعته، وللشعور الاجتماعي المترتب عن هذا التوزيع، بقدر ما يخضع للمحددات الجليّة الأخرى، الماديّة والمؤسّساتيّة. ولذلك، يقوم النموذج الليبرالي المستدام على العلائقية الاجتماعية المتوازنة، وعلى التفاعل الديمقراطي لا بين النقيض والنقيض وإنما بين القرنين والقرين، وهو ما يتطابق مع تعريفنا المتقدم للعدالة، كالتسوية بالمثّل وليس بالنظير عينه.

أخيرًا، تأخذ الرؤية التي قمنا بتطويرها في هذا البحث بُعدًا آخر وجلاءً أكبر في سياق ظهور مجتمع المعلومات والاقتصاد القائم على المعرفة؛ فهي تكتسي كلّ أهميتها في هذا النظام الجديد للتراكم الذي يقوم على أساس البناء والتشبيك المؤسّساتي، بقدر ما يرتبط بالسياقات الاجتماعية والسياسية والإيستيمية المؤسّسة للديناميات المعرفية، وهو ما من شأن النموذج الليبرالي المستدام أن يشكّل إحدى دعائمه الأساس في المستقبل العربي المرتجى.

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. حي بن يقظان. قدم له وحققه فاروق سعد. ط 2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978.

أبو زيد، سمير. العلم والنظرة العربية الى العالم: التجربة العربية و التأسيس العلمي للنهضة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

بشارة، عزمي. في الثورة و القابلية للثورة. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

سالم، ممدوح (محرر). الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العالم العربي: أعمال الندوة العربية حول تفعيل العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الدار البيضاء 16-17 يوليو/ تموز 2003. القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، 2004.

العالم، محمود أمين (مشرف). الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1995. (قضايا فكرية)

عبد اللطيف، كمال. أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

_____. مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات: في صعوبات التحديث السياسي العربي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012. (بحوث ودراسات؛ 54)

_____. المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

مالكي، أمحمد [وآخ.]. الانفجار العربي الكبير في الأبعاد الثقافية والسياسية. إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

مروة، كريم. نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي: مع نصوص متقاة لماركس وإنجلز ولينين وبلخانوف وروزا لوكسمبورغ وغرامشي. بيروت: دار الساقي، 2010.

دورية

سبيلا، محمد. «العدالة والحرية: تعارض أم تكامل؟» التسامح: السنة 6، العدد 24، خريف 2008.

لكريني، إدريس. «استقلالية القضاء ورهانات الديمقراطية والتنمية». الديمقراطية: العدد 44، تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

مؤتمر

المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية. نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة، 30-31 آذار/ مارس 2013.

وثائق

شفيق، منير. «الثورات العربية والبديل الاقتصادي». دراسة، مركز الجزيرة للدراسات، 23 تموز/ يوليو 2011.

القديمي، نواف بن عبد الرحمن. «الإسلاميون وبيع الثورات: الممارسة المُنتجة للأفكار». دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 10 نيسان/ أبريل 2012.

2 - الأجنبية

Books

Allais, Maurice. *La Crise mondiale d'aujourd'hui: Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires*. Paris: C. Juglar, 1999.

Baquiast, Paul. *Les Pelletan: Une Dynastie de la bourgeoisie républicaine*. Paris; Montréal: L'Harmattan, 1996. (Chemins de la mémoire)

Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique*. Publié par la Maison des sciences de l'homme. Paris: Éditions de Minuit, 1980. (Le Sens commun)

Dupuy, Jean-Pierre. *Libéralisme et justice sociale: Le Sacrifice et l'envie*. Paris: Hachette-littératures, 2009. (Pluriel; 842)

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. [Paris]: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

Frank, Thomas. *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy*. New York: Anchor Books, 2000.

- Fraser, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. Edition traduite de l'anglais, établie et introduite par Estelle Ferrarese. Paris: La Découverte, 2011. (La Découverte-poche. Sciences humaines et sociales)
- Georgescu-Roegen, Nicholas. *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Hayek, Friedrich A. von. *The Constitution of Liberty*. [Chicago]: University of Chicago Press, [1960].
- . *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. 3 vols. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1973-1979. Vol. 1: *Rules and Order*.
- Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan Books; Henry Holt, 2007.
- Laroui, Abdallah. *L'Idéologie arabe contemporaine, essai critique*. Préface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero, 1967.
- Meadows, Donella H. [et al.]. *The Limits to Growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books, [1972].
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, [1974].
- Popper, Karl R. *The Open Society and its Enemies*. 2 vols. London: Routledge, 2006. Vol. 1: *The spell of Plato*.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 4)
- . *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Ricoeur, Paul. *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- . *Le Juste*. Paris: Esprit, 1995. (Philosophie)
- . *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. (L'Ordre philosophique).
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Présentation, notes, bibliogr. et chronologie par Bruno Bernardi. Paris: Flammarion, 2001. (GF; 1058)
- . *Oeuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade; 169)
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- Simon, Herbert A. *Models of Bounded Rationality*. 3 vols. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.

The Tanner Lectures on Human Values. Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; [sous le contrôle de la] Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville. 2 vols. [Paris]: Gallimard, 1992.

United Nations Development Programme. *Human Development Report 1990: Concept and Measurement of Human Development*. New York: Oxford University Press, 1990.

Vygotsky, Lev Semenovich. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. edited by Michael Cole [et al.]. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

World Commission on Environment and Development. *Our Common Future*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1987. (Oxford paperbacks)

Periodicals

Amin, Samir. «Des pseudo-mathématiques au cybermarché: L'Economie «pure», nouvelle sorcellerie.» *Le Monde Diplomatique*: no. 521, Août 1997.

Boudon, Raymond. «A propos des sentiments de justice: Nouvelles remarques sur la théorie de Rawls.» *L'Année Sociologique*: vol. 45, no. 2, 1995.

Dworkin, Ronald. «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 10, no. 4, Autumn 1981.

Fukuda-Parr, Sakiko. «Millennium Development Goals: Why They Matter.» *Global Governance*: vol. 10, no. 4, October-December 2004.

Hayek, Friedrich A. von. «The Use of Knowledge in Society.» *American Economic Review*: vol. 35, no. 4, September 1945.

Hecht, Jeff. «Light Is not Fast enough for High-Speed Stock Trading.» *New Scientist*: no. 2832, 1 October 2011.

Söderbaum, Peter. «Democracy and Sustainable Development: Implications for Science and Economics.» *Real-World Economics Review*: no. 60, June 2012.

الفصل التاسع

جدلية العدالة والحرية في ضوء الثورات العربية
(الديمقراطية باعتبارها عدالة القرن الحادي والعشرين)

محمد الحداد

مقدمة

لا تدّعي هذه الورقة تقديم توصيف أكاديمي - بالمعنى الدقيق للكلمة - لمفهومَي العدالة والحرية بعد التطورات التاريخية التي تشهدها المنطقة العربية. فالموضوعية العلمية تقتضي عادة ألا يحلّل حادث معيّن قبل أن يكتمل ويستقرّ ويصبح موضوعًا منفصلًا عن الذات الدارسة. والحال، أن الدارس العربي في الوضع الراهن هو جزء من الموضوع متأثر متأثرًا مباشرًا بتطوراتهِ وتدايحاتهِ، فلا يملك غير تقديم استشرافات للحادث تقاطع مع متابعته - بصفته باحثًا - لآخر تطورات الفكر الإنساني في قضية العدالة، ومع الالتقاء الذي يتوقّعه بين المخزون الثقافي للجماهير الثائرة والمشروع المستقبلي الذي ستبنيه هذه الجماهير بثورتها.

من المعلوم أن من شأن الحوادث الكبرى أن ترجّ الفكر العلمي وتدفعه إلى مراجعة بعض مسلّماته وتعديلها، وهذا ما كان توماس كون قد أطلق عليه عبارة «التغيير البراديمي»⁽¹⁾، وهي عبارة تجاوزت مجال العلوم الطبيعية لتجد الحظوة في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية. فالربيع العربي سيغيّر كثيرًا من مسلّمات الثقافة العربية، والراجح أنه سيّعدّها إلى التأثير في الثقافة العالمية عامة. وتُعدّ مساهمة المثقف العربي في قراءة الحادث جزءًا من مخاض التغيير الذي سيطاول الثقافة عندما تخرج من المجردات وترتطم بتعقّد الواقع وبانفتاح المجال على إمكانيات متباينة حول المستقبل، تراوح بين التفاؤل والتردّد والتشاؤم.

(1) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 168 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992).

مما لا شك فيه أن قضية نجاح الربيع العربي أو فشله لن تُحسم قبل أعوام طويلة آتية، وأن ما سترتب على هذا الربيع من تغييرات وما سيحدده من معالم جديدة في المنطقة العربية لن يتشكّل بقرارات سياسية، حتى ولو مثلتها حكومات شرعية أو مجالس وطنية. فالحراك الاجتماعي العميق هو الموجه الحقيقي للمستقبل؛ ذلك أن الثورات العربية لم يقررها الساسة ولا المثقفون، وسيظل يوم 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 تاريخاً رمزياً لانطلاقة الربيع العربي؛ ففي ذلك اليوم أقدم الشاب التونسي محمد البوعزيزي (من منطقة سيدي بوزيد المهمشة) على إحراق نفسه بعدما صادرت منه الشرطة بضاعته، وهو البائع المتجول الذي كان يحصل قوت يومه ببيع الخضروات على الطريق. ولم يكن البوعزيزي متميماً إلى حزب سياسي، ولم يقرأ كارل ماركس ولا سيد قطب، بل لم يختر من تلقاء نفسه أن يكون بطلاً، ولا كان يحلم بأن يرتبط اسمه بأهمّ حوادث القرن الحادي والعشرين عربياً وعالمياً.

ولئن خضعت هذه الحادثة لإخراج روماني حجب عنها بعض الحقائق وأضاف إليها معلومات غير دقيقة، فإننا نعلم أن جميع الثورات ارتبطت بحوادث تتجاوز الحقيقة التاريخية الدقيقة، مثل حادثة اقتحام «الباستيل» التي عُدت رمز الثورة الفرنسية والتي تختلف صورتها المقروءة من منظور ميثولوجيا الثورة عن صورتها المقروءة من منظور التحقيق التاريخي الدقيق. بيد أن المهم في تعلّق الضمير الجمعي العربي بحادثة البوعزيزي تحديداً هو كونها تختزل روح الربيع العربي، بما هو انتفاضة عفوية من أناس عاديين يطالبون بالعدالة ويرفضون الظلم والقهر والاستبداد.

لا شك في أنّ العدالة لم تكن تتحدّد بالإيجاب في ذهن البوعزيزي، ولا في أذهان الآلاف المؤلفة من الجماهير التونسية والعربية التي ملأت الساحات وأطاحت أنظمة الحكم القائمة. ولا شك في أنهم لم يطرحوا على أنفسهم سؤال «ما العدالة؟»، وإنما كان يحركهم شعور قويّ بضرورتها، غدته في نفوسهم وقائع الحياة اليومية لا الكتب والنظريات. فلئن اتفق الجميع على أن العدالة محور مطالبات الربيع العربي، فليس في استطاعة أحد أن يقرّر ما

العدالة في الوطن العربي اليوم؟ ذلك أن الربيع العربي عبّر عن شعور بالعدالة، أما مضمون العدالة في ذاته، فإنه سيتأسس شيئاً فشيئاً وعلى مدى أعوام وربما عقود، وقد تنجح عملية التأسيس هذه، لكن من الوارد أيضاً أن تتعثر وقد تنتهي إلى الخيبة والفشل.

من هنا، كان على المثقف المنخرط في الحراك الثوري والملتزم مطالب الجماهير الثائرة أن يضطلع بدوره التاريخي في صوغ المضمون المستقبلي لحالة وجدانية جماعية عبّرت عن نفسها بقوة الأعاصير. وستعمل هذه الورقة على تقديم قراءة لحوادث الربيع العربي واستشراف لمستقبله ينطلقان من الربط بينه وبين بعض الأفكار الحديثة في فلسفة العدالة. ثم ستستعرض بعض جوانب فكرة العدالة في التراث العربي لتمييز بين ما يبدو صالحاً للاستمرار اليوم وما يبدو قابلاً للتجاوز، متوقّفة عند أن فكرة العدالة في التراث العربي كانت مطروحة بمعزل عن مبدأ الحرية. ثم تناقش الورقة الإمكانيات المستقبلية للربيع العربي بين أن يمثل بداية حركة كونية لمواجهة العولمة الحالية القائمة على مبادئ ظالمة، فيصبح نموذجاً مرجعياً لتحقيق العدالة والحرية بين الشعوب، أو أن يتجه إلى الانغلاق وتفعيل النمط التقليدي للعدالة المنفصلة عن الحرية، أو ما نطلق عليه نموذج ولاية «الفقيه»، وقد انحرف بثورة الشعب الإيراني عام 1979 وجعلها ثورة عدالة من دون حرية، أو عدالة على حساب الحريات. وأخيراً، نقدّم ما نراه شروطاً لتحقيق الالتقاء بين مطلبية العدالة والحرية في إطار الجدل المتواصل بينهما، كي يتحقق مع الربيع العربي ما فشلت في تحقيقه الثورة الإيرانية، وأيضاً ما حلمت به فلسفة العدالة الحديثة، من كانط إلى رولز، من دون أن تجد السبيل لتحقيقه.

أولاً: العدالة: من الإحساس إلى المضمون

إن أفضل رابط بين الربيع العربي باعتباره فعلاً وجدانياً شعبياً، ونظرية العدالة باعتبارها تأملاً فلسفياً مجرداً، يتجسّد - في تقديرنا - من خلال كتاب صدر قبل أقلّ من عام من انطلاق الربيع العربي، ألفه المفكر الهندي أمارتيا

سن، الحائز جائزة نوبل للاقتصاد عام 1998، ويحمل هذا الكتاب المتميز عنوان فكرة العدالة⁽²⁾.

يُعدّ هذا الكتاب عصارّة تفكير سن في قضية العدالة على مدى خمسة عقود، وعنوانه يعارض أهمّ كتاب ألف في فلسفة العدالة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو طبعاً كتاب جون رولز المشهور نظرية العدالة⁽³⁾.

للانتقال الحاصل في العنوان من كلمة «نظرية» إلى كلمة «فكرة» دلالة بالغة، وهو يعبر عن الالتقاء غير المقصود الذي نراه بين ما بلغه سن من تفكير في قضية العدالة، وما بشر به الربيع العربي على أرض الواقع من آمال في قضية العدالة، أو لنقل بعبارة أخرى: إنّنا نرى تقاطعاً عجيباً بين الزاوية التي سعى سن من خلالها إلى تجديد التفكير الفلسفي في قضية العدالة والمقاربة العملية الميدانية التي أفرزتها حوادث الربيع العربي. طبعاً، لم يكن هذا الالتقاء مقصوداً، فلا سن كان يتنبأ بالثورات العربية ولا الثورات العربية كانت تعرف كتاب فكرة العدالة. بيد أنّنا ننطلق من مصادرة أن الربيع العربي جزء من رفض كوني لنظام العولمة الحالي المتميّز بالظلم والإجحاف؛ لذلك رأينا العدوى تنتقل سريعاً إلى مدريد ولندن وموسكو لتحاصر «وُول ستريت»، القلب النابض للرأسمالية العالمية المتوحشة. وعلى هذا الأساس، علينا ألاّ نفاجأ بطرح القضايا نفسها في فضاءات مختلفة وفي صيغ متنوعة. فنحن نعيش في عالم معلوم، لم تكن فيه الأنظمة الاستبدادية العربية إلّا جزءاً من أخطبوط النظام العالمي الجائر.

إن إحدى الأفكار الأساس التي دافع عنها سن في كتابه المذكور هي أن الفلسفة الحديثة (الغربية) فشلت - منذ إيمانويل كانط، صاحب أسس ميتافيزيقا الأخلاق، إلى رولز صاحب نظرية العدالة - في تقديم الحلّ الملائم لقضية العدالة. والمطلوب اليوم، كما يرى الكاتب، أن تتحوّل هذه القضية من التجريد الفلسفي إلى التحليل المباشر للوقائع، ومن احتكار الغرب لقضية

Amartya Sen, *The Idea of Justice* (London: Penguin Books, 2010).

(2)

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

(3)

العدالة وتنصيب نفسه مرجعاً في تحديد ضوابطها، إلى انفتاح هذه القضية على مساهمات جميع التقاليد الثقافية للشعوب والحضارات، وعلى التراث الإنساني عامة وخاصة منه التراث الشرقي.

يدعو سن في كتابه المذكور إلى تحويل وجهة السؤال في موضوع العدالة. فقد كان شغل المفكرين في السابق أن يقدموا تصوّرهم بشأن النظام الأمثل الذي يحقق العدالة، بينما يقترح سن أن يصاغ السؤال على النحو التالي: ما هي الإمكانيات العملية لدعم العدالة وتقليص حالات الظلم؟ وعلى هذا الأساس، يرى سن أن مقاربه تختلف جوهرياً عن نظريات العدالة التقليدية من كانط إلى رولز، في ثلاث نقاط: فهي لا تدّعي تقديم تصوّر لمجتمع يتسم بالكمال (المدينة الفاضلة) أولاً، وتسلم بإمكان تعدّد الشرعيات في الموضوع الواحد، ويتباين وجهات النظر بما يلغي ادعاء طرف واحد امتلاك الحقيقة ثانياً، وتمنح الأولوية للسلوك الفعلي للأفراد على دور المؤسسات في تحقيق العدالة. لقد اعترف سن لرولز بفضل الأستاذ على تلميذه؛ فهو الذي حبّب إليه الخوض في موضوع العدالة، وقد أهدى سن كتابه هذا إلى روح رولز، وأشاد في مواضع عديدة بأهمية أفكاره وأعماله. بيد أن المطلع على أعمال رولز يدرك أن هذه الموجهات الثلاثة التي وضعها سن للعدالة مناقضة تماماً لتوجهات رولز، ولنظريات العدالة عموماً، تلك التي تظن أنها تستطيع أن تقدّم صياغات مطلقة وموحّدة للعدالة، وأن تحسم قضية العدالة بإقامة المؤسسات العادلة، بصرف النظر عن إمكان التعارض الجذري بين ما تعلنه هذه المؤسسات وما يحدث حقيقة على أرض الواقع. ففي مجال المؤسسات الدولية، يقدّم سن مثال «الأمم المتحدة»؛ فهي مؤسسة قائمة على طموح تحقيق العدالة، لكنها عاجزة عن فرضها في العلاقات الدولية. والمهم في هذه الحالة أن نحلّل حقيقة العلاقات الدولية بدل أن نناقش الأنظمة الداخلية لمؤسسات الأمم المتحدة. ولا ينكر سن دور المؤسسات، فمن دونها لا تحصل العدالة، لكنه يشدّد على ضرورة متابعة السلوك الواقعي للبشر. كما أنه لا ينكر أهمية العقلانية، لكنه ينفي إمكان تقديم حلّ عقلائي واحد لكل قضية. ونراه يستعير من جون ستيوارت ميل تعريفاً عملياً للديمقراطية، يتمثّل ببساطة في أن تكون الديمقراطية قائمة على

«المساجلة» (Discussion)؛ فسواء تعلّق الأمر بالمجتمع الواحد أو بالمجتمع الدولي، فإننا نجد في عديد من القضايا وجهات نظر متباينة يمكن لكلّ واحدة منها أن تقدّم براهين معقّلة على صحتها وشرعيتها. بيد أن المهمّ في النهاية أن يحسم المجتمع الاختلاف بالحوار والمفاوضة، وأن يوفّر الظروف التي تسمح لجميع الأطراف بإبداء الرأي. وهو يرى أن أكثر الآراء تطرفاً وانغلاقاً سيضطّر آنذاك إلى بناء خطابات معقّلة كي تكون قادرة على الخوض في الحوار العام، وبذلك تعقلن مطالبها وأطروحاتها. ولئن كانت الديمقراطية تقوم على مؤسسات، فإن نجاحها لا يتحقّق إلّا بإطلاق المجال لهذه المساجلة بين جميع الأطراف المعنيّة في ظل تكافؤ الفرص وتبادل وجهات النظر.

ويعارض سن بشدّة نظرية صدام الحضارات التي تعتبر أن الحضارات غير الغربية لا يمكن أن ترقى إلى مستوى العدالة الغربية القائمة على العقل والحرية والديمقراطية، لكنّه يعارض - بالشدّة نفسها - احتكار الغرب التفكير في موضوع العدالة، وإهماله تراث الأمم الأخرى. ويقدم أسئلة عديدة تشهد ببراء التراث الهندي الذي ينتمي إليه في موضوع العدالة، ويدعو إلى فتح المجال للاستفادة من التراث الإنساني عامة. وكان في الوقت ذاته حريصاً على إبراز أهمية فكر الأنوار «الأوروبي» في تحقيق نقلة نوعيّة في مجال التفكير في قضية العدالة. غير أنه يؤكد أن فكر الأنوار ليس كتلة موحدة، بل إنه ينقسم منذ بداياته إلى تيارين رئيسيين هما: تيار يُطلق عليه اسم «التعاودي»، لأنه ينطلق أساساً من فكرة العقد الاجتماعي، وهو يضمّ مفكرين بارزين مثل توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانط وجون رولز، وتيار يُطلق عليه اسم «المقارني»، لأنه يقوم على منهج المقارنة بين أوضاع مختلفة، تاريخياً أو جغرافياً، ويهتم بالجوانب العملية لمقاومة الظلم أكثر من اهتمامه بالبناءات النظرية المتعلقة بالعدالة، ومن ممثليه آدم سميث وكوندورسيه وبتام وكارل ماركس وجون ستيوارت ميل. وفي الإجمال، ينزّل سن مقاربتة لموضوع العدالة في إطار الاستمرارية مع هذا التيار الثاني، مع إضافة الانفتاح للتراث العالمي (غير الغربي)، كي يعيد تأسيس السؤال في العدالة، ويخرجه من الصياغات النظرية المجردة و«الواحدية» إلى صياغات عملية تقبل الاختلاف والتعدّد.

ثانيًا: العدالة: من المأزق الفلسفي إلى الفعل الميداني

نرى أن مقارنة سن تلتقي التقاء رائعًا - وإن لم يكن مقصودًا - مع مطلب العدالة كما طرح في الربيع العربي، وكما تواصل - في إثر ذلك - في حركات «الساخطين» (les indignés) في الغرب. فقد خرج هذا المطلب من احتكار المؤسسات والمناقشات المجردة لفلاسفة القانون ومتخصصيه، ليصبح مطلبًا عمليًا. كما خرج من احتكار الغرب ومفكره ليصبح مطلبًا عالميًا، ومن احتكار اللغة الفلسفية النمطية القائمة على واحدة الحكم العقلي، ليصبح مطلبًا مصوغًا بلغة متنوعة وتعددية تستوعب ثقافات الشرائح الاجتماعية المختلفة والشعوب ذات الثقافات المتنوعة.

قبل أن نعود إلى الربيع العربي لقراءته من منظور التطورات الأكثر حداثة التي طرأت في شأن العدالة في الفكر الإنساني (معارضين بذلك الحداثة التقليدية لبعض العلمانيين العرب البؤساء الذين أدانوا الربيع العربي، إضافة إلى معارضة التقليديين الذين يسعون إلى سجن الربيع العربي في عباءاتهم الرثة)، لندقق النظر في بعض المسائل التفصيلية التي تقوم عليها محاجة المفكر الهندي المرموق.

إن نظرية سن لا تنخرط في ما يدعى «التعاضدية الثقافية»؛ فهي، على خلاف ذلك، نظرية تعتبر الثقافات جميعًا متعاضدة ومتكاملة في الجواب عن سؤال واحد هو سؤال العدالة. والتعقل هو السبيل إلى تقديم هذه الإجابة، لكن العقل ليس أحاديًا، ولا ينفي أهمية المشاعر والأحاسيس، بل إن قضية العدالة مرتبطة في كثير من الأحيان بإحساس قوي بوجودها أو غيابها. لهذا السبب انتفض التونسيون؛ إذ شعروا بالظلم، مع أن تقارير المؤسسات المالية الدولية كانت تعتبر الاقتصاد التونسي نموذجًا يحتذى به في المنطقة. ويمكن أن تشعر أطراف متعددة بالظلم مع أنها لن تتفق على تحديد ماهية العدالة إذا طلب منها أن تفعل. ومع ذلك، فإن العقل يظل الحكم الأخير في المسألة، وذلك لسببين:

الأول هو أننا لا ندعو أمرًا ما ظلمًا إلا إذا تيسر تفاديه بواسطة الجهد

الإنساني؛ فموت مئات البشر بسبب زلزال يعدّ كارثة لا ظلمًا، أمّا موت مئات البشر بسبب المجاعة فيعدّ ظلمًا. وإذا ما حصلت المجاعة لأسباب طبيعية (الجفاف مثلاً)، كان إحساسنا بالظلم أقلّ من تجويع سجين مثلاً حتّى الموت. وعليه، فإننا نقوم دائماً بمحااجة عقلية حتى نميّز بين ما هو عادل وما هو ظالم، ونرتّب درجات الظلم... إلخ. ولنفترض الآن أنّ عند طرف معيّن شعوراً صادقاً بالظلم، لكنه يعجز عن تقديم محااجة مقنعة بوجهة نظره، أو أنه لا يرغب في ذلك أصلاً (مثال: اعتماد العنف للدفاع عن قضية عادلة)، فهل تشمله ديمقراطية المساولة التي دعا إليها سن؟ سنرى لاحقاً كيف أجاب رولز عن هذا السؤال المزعج الذي يعود إلى الصيغة التقليدية: هل من حقّ أعداء الديمقراطية أن يتمتّعوا بها؟

أمّا جواب سن، فهو التالي: إن فتح المجال لديمقراطية المساولة سيدفع الأطراف كلها إلى محاولة الاستفادة من مسار المساولة، وهو ما يجعلها تقوم بجهد لعقلنة إحساسها ومطلبها. ومن شأن ذلك أن يساهم في حلّ الخلافات المستعصية في المجتمع الواحد أو في القضايا الدولية المعقدة. ولا يتتقص سن من استعمال العقل، لكنه يدعو إلى أن يكون هذا الاستعمال تعدّدياً ومنفتحاً وقابلاً لتدرج عملية العقلانية، لأن من يحدّد الإحساس بالظلم ليس الفيلسوف أو القانوني وإنما الإنسان العادي الذي يرتطم بالظلم في حياته اليومية.

السبب الثاني هو أن سن لا يكتفي بطرح بديل من النظرية المؤسسية للعدالة، لكنه يسعى إلى إثبات استحالتها العملية، مستعملاً ثلاث حجج: أولاً، أن إمكان حسم القضايا الخلافية باتفاق معقلن في رؤية المجتمع العادل ليس مؤكّداً؛ فربما تتنافس وجهات نظر عدة، تحظى كل واحدة منها باستدلالات عقلية حصيفة. والواقع أن رولز نفسه تفتن إلى هذا الأمر، فسعى إلى إعادة صوغ نظريته الواردة في كتابه المشهور نظرية العدالة، وألّف كتاب العدالة كإنصاف⁽⁴⁾، لكنه لم يكن مقنعا بذلك، ولم ينجح في إعادة الصوغ.

John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, Mass: (4) Harvard University Press, 2001).

ثانيتها، إن إمكان الوصول إلى إجماع ليس مؤكَّدًا، إذا ما كان موضوع النقاش متعلِّقًا بقضايا متعالية ومجرَّدة. بل يمكن المضي إلى أبعد من ذلك والتشكيك في ضرورة ذلك الإجماع من الأصل، بما أنه إجماع على قضية مجرَّدة، وبما أن الخلاف سيعود من جديد حالما تنتقل في التجريد إلى الحكم على المواقف العملية. ويشتهر سن ذلك النوع من الإجماع باتفاق نقاد الفن على أن «الجو كندا» هي أعظم لوحة في التاريخ، فهذا الإجماع لن يفيد شيئًا إذا كنّا نحاكم لوحة لفنان معاصر أو نريد مثلاً أن نقارن بين بيكاسو ودالي.

النتيجة هي أن العدالة لا تُبنى بإقامة المؤسسات العادلة ووضع القواعد المجرَّدة، على الرغم من أهمية ذلك، وإنما تقوم خاصة بمتابعة الحالات الواقعية والإنصات إلى أحاسيس الناس وشعورهم بالعدالة من عدمه؛ فليس المهم أن نضع نصب أعيننا إقامة مجتمع الكمال، لكنَّ المهمَّ التخفيف من حالات الظلم التي يعيشها جزء من البشر ويكتون بعواقبها. ولقد حصل التطوُّر البشري في أغلبه من منطلق هذا التفكير الواقعي، فحركة إلغاء الرقِّ مثلاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت تدرك أن إلغاء الرقِّ لن ينهي جميع أشكال المعاناة الإنسانية، لكنها كانت ترى أنه حتى لو لم يصبح العالم الخالي من العبودية عالم كمال، فإنه سيكون أقلَّ ظلماً من عالم يسمح باستعباد البشر.

هنا تبرز أهمية الانفتاح على تقاليد غير التقاليد الغربية في التفكير في العدالة. ويستعرض سن مثلاً آراء الفيلسوف الهندي القديم مانو الذي ميَّز في مبادئ العدالة بين ما دعاه «نيتي» و«نيايا»؛ فالمبدأ الأوَّل يتعلَّق بالتصرُّف الشخصي، والمبدأ الثاني يتعلَّق بالوضع المؤسَّساتي، والعدالة تتحقَّق بالتوازن بينهما، فإذا وجد أحدهما دون الآخر أو طغى هذا على ذاك انخرم مبدأ العدالة.

يمكن مثلاً التراجع عن سلوك عادل إذا كانت نتيجته الإضرار بمؤسسة العدالة كلّها، كما لا فائدة في مؤسسة العدالة إذا لم يصاحبها السلوك العادل؛ فالفلسفة الهندية القديمة كانت أكثر واقعية في رؤيتها للعدالة. ويمكن - بالمثل - أن نجد في التراث العربي الإسلامي الكثير من الموجهات والأفكار الجديرة بالاستلهام، أكان في الفلسفة الأخلاقية القديمة أم في الفكر التشريعي

القديم، بشرط تأسيس قراءة جديدة للتعامل مع هذا التراث، فنوظفه من أجل الحاضر ومن أجل التطلعات المستقبلية للجماهير النائرة، ولا نحكم على أنفسنا بالسجن في سياقه التاريخي. هذه العملية الدقيقة هي التي ستحولنا أيضًا من الجدل المجرد بشأن التراث، ولا سيما أنه طغى على الساحة الفكرية العربية منذ ثلاثة عقود، إلى التعامل العملي مع هذا التراث من أجل إصلاح الحاضر.

ثالثًا: العدالة:

من محورية المؤسسة إلى محورية الإنسان

نرى أن الفكر الفلسفي الحديث اتجه في موضوع العدالة - حتى الآن - نحو قصر اهتمامه على إقامة المؤسسات، الوطنية منها أو الدولية، أتعلى الأمر بالتنظيم الداخلي للمجتمع الواحد أم بتنظيم العلاقات الدولية. لكننا ندرك أن مجتمعات عربية كثيرة أقامت منذ فترات الاستقلال مؤسسات ذات شكل حديث، مثل البرلمانات والحكومات والمحاكم الدستورية والهيئات المختلفة، من دون أن يترتب على ذلك كله سيادة العدالة بين المواطنين. بل على العكس من ذلك، أصبحت تلك المؤسسات آلة ضخمة تخنق المواطن وتطمس مطالباته بالعدالة، وتسعى إلى أن تنتزع منه الشعور الفطري بالظلم، بما تُظهره من بهرج لا يستفيد منها شيئًا. ثم إن تضخم تلك المؤسسات يمثل في ذاته عبئًا ماليًا ثقيلاً على المواطنين.

ونرى الأمر ذاته في مستوى العلاقات الدولية؛ فلا شك أن عصبة الأمم ثم الأمم المتحدة قامتا بدور إيجابي في احتواء بعض النزاعات الدولية، لكنهما فشلتا في إدارة الكثير منها أيضًا، ولم تقتريا من تجسيد العدالة في مستوى العلاقات بين الدول والشعوب. وقد ذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى ضرورة قيام نوع من الحكومة الكونية لتحقيق العدالة، وهذا يعدّ من باب الشروط التعجيزية. أما الفيلسوف توماس ناجل، فقد رفض طرح قضية العدالة الدولية من الأصل، ورأى أنها تخرج عن إطار التفكير الفلسفي الممكن. ورولز نفسه لم يهتم بهذه المسألة اهتمامًا عميقًا في مؤلفه الرئيس نظرية العدالة،

وسعى إلى تدارك الأمر في مؤلفات لاحقة مثل السلم والديمقراطية: حقوق الشعوب والعقل العمومي، لكنه لم يتجاوز وضع بعض القواعد العامة ذات الطابع الإنساني، مع أن المطلوب ليس تخفيف معاناة المظلومين بالشفقة عليهم ولا بوعدهم أيضاً بقيام المدن الفاضلة، وإنما المطلوب هو تخفيف جزء من معاناتهم على الأقل، بما يجعل عالمهم أكثر عدالة.

لكأن الربيع العربي بذلك جاء ليقول: قامت المؤسسات ولم تقم العدالة، وكتبت النصوص القانونية الجميلة ولم يعمل صوت القانون، وأدرجت حقوق الإنسان في المقررات المدرسية من دون أن تتوقف المظالم اليومية والانتهاكات الصارخة، وابتدعت ألفاظ رنانة بشأن العدالة ولم يغنم المواطن منها شيئاً.

لذلك جاء الربيع العربي في شكل احتجاجات شعبية لا في شكل برامج إصلاحية مؤسسية. وتغيرت الدساتير في جميع بلدان الربيع العربي، بل تغيرت الرايات أيضاً في أغلب الحالات، إيماناً ببناء جديد لمؤسسات الدولة؛ فالثورة - كما يقول عزمي بشارة - ليست «دورة خلدونية من فقدان عصبية إلى نشوء أخرى، ولا دورة مستمرة من البداوة إلى الحضارة»⁽⁵⁾. ومن منظور الضمير الجمعي العربي، لن تتحقق الثورة إلا بتحقيق القطيعة مع «الاستبداد الشرقي الضعيف» ومؤسساته الواهية.

لقد سبق لي أن استعملت هذه العبارة وأطلقتها على النظام السياسي القائم قبل الربيع العربي⁽⁶⁾. وهي قائمة على مقابلة «استفزازية»، فكيف يجتمع الاستبداد والضعف في آن واحد؟ بيد أن حوادث الربيع العربي جاءت لتؤكد هذه الحقيقة؛ إذ انهارت أنظمة الاستبداد بسرعة فاجأت الثوار أنفسهم، فضلاً عن مفاجأتها للعالم الخارجي، وهو ما يؤكد صفة الضعف في ذلك النظام على الرغم من الدرجة العالية من الاستبدادية التي كان يتميز بها. وقد كان انتشار التفسيرات العجائية للربيع العربي نتيجة من نتائج تلك المفاجأة؛ إذ ذهب

(5) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(6) محمد الحداد، مواقف من أجل التنوير (بيروت: دار الطليعة، 2005).

بعضهم إلى اعتبار الربيع العربي مجرد مؤامرة أميركية حُبكت ونُقذت من الخارج، واعتبر بعض آخر أن الربيع العربي معجزة حاصلة ببركات الشيوخ والإخوان. بيد أن التحليل العلمي هو الذي يفسر لنا حقيقة الأمر، ويبيّن لنا كم كان ذلك النظام استبداديًا جثم على صدور الشعب عقودًا من الزمن، وكان أيضًا ضعيفًا تهاوى كأوراق الشجر في الخريف.

يقوم الاستبداد الشرقي على قوّة النظام الحاكم لا على قوّة الدولة، بل إن النظام الحاكم يعمل باستمرار على إضعاف الدولة لجعلها مجرد أداة طيعة لخدمة مصالحه ورغباته. وهو في الآن ذاته يعمل على جعل الدولة واجهة أمامية لحجب تلك المصالح والرغبات، ويسعى إلى منح قراراته كلها صيغًا شرعية الشكل وإن تكن فاقدة المضمون. وتمثّل الانتخابات بالتأكيد المثال الأكثر بروزًا لذلك؛ ففي النظم التقليدية الأصلية، تلك التي كانت سائدة قبل القرن التاسع عشر، لم يكن النظام الحاكم ذو الطبيعة الاستبدادية يشعر بالحاجة إلى مؤسسات أو إعلان دستور أو تنظيم انتخابات، أو حتى إقامة نظام إداري على النمط الحديث، تُفصل فيه الوزارات والمصالح بعضها عن بعض. ولم يكن يحتاج إلى شكلايات قانونية معقدة، بل كانت «القوانين» هي التعليمات التي تُعطى في الغالب بشكل شفوي أو هي الترتيبات السائدة بمقتضى العرف. إن الاستبداد التقليدي يستمدّ «عدالته» من النظام التقليدي ذاته، ويعتمد آليات للبقاء والسيطرة مستمدة من طبيعة النظام الاجتماعي القديم، ومن تقبله لما يبدو للمراقب الخارجي إخلالًا بالعدالة في كثير من الأحيان.

على العكس من ذلك، يشعر الاستبداد الحديث بالحاجة إلى اتخاذ آليات «حديثة» وسيلة للظهور بمظهر النظام العادل، مع إدراكه زيف تلك العدالة وشكلايتها، وذلك لأنه لا يطبّق تلك الآليات إلّا ظاهريًا، فيسنّ دستورًا لا يلتزم به، وقانونًا يستثني نفسه من الخضوع له، وينظّم انتخابات يحدّد نتائجها قبل التصويت. ولقد كان الإصرار على تنظيم انتخابات دوريّة مزيفة أفضل تعبير عن تلك الحاجة، على الرغم من الوعي بأنها لا تُقنع الرأي العام الداخلي ولا الرأي العام الخارجي.

يحتفظ الاستبداد «الحديث» من الاستبداد «القديم» بجوهر الاستبداد، أي اعتماد الرأي الفردي والمزاج الشخصي، وتُضاف إليه الرغبة في إخراج القرار الاعتباري بمظهر حديث. وهو يستفيد بذلك من مسارين للخضوع الاجتماعي، أحدهما مسار الطاعة التقليدي ذو الجذور العميقة في الثقافة القديمة؛ إذ تقوم العدالة على رؤية أبوية تراتبية، فيتعامل جزء من المجتمع مع الاستبداد على أنه قضاء وقدر، وأن الحاكم الظالم هو في مقام الأب الشديد في معاملة أبنائه، وأن حاكمًا غشومًا خير من فتنه تدوم، وأن طاعة ولي الأمر واجبة والخروج عليه حرام ... إلخ. والآخر مسار حديث، يتصرف بمقتضاه الجزء الحديث من المجتمع (أي الطبقة الوسطى التي نشأت مرتبطة بالتحديث الإداري والتعليمي) طبقًا لمبدأ احترام القانون باعتباره مرجع العدالة وتجسدها، مع الفصل بين الدافع إلى التقنين، وهو الإرادة الاعتبارية للحاكم، وعملية التقنين ذاتها التي قد تحظى بجميع الصفات الحديثة، ويصوغها خبراء كبار في الحقوق، وتدور في مؤسسات تعمل بطريقة مضبوطة ومحترمة.

ويسعى النظام الاستبدادي «الحديث» إلى الاستفادة من نوعين من الطاعة، ليضمن -من جهة- خضوع الأغلبية، التي مازالت مرتبطة بالآليات الاجتماعية والثقافية القديمة، له، وخضوع الأقلية التي نشأت في ظل عملية التحديث الإداري والتعليمي (لكنها توقفت في المستوى السياسي)، وليبدو أمام العالم -من جهة أخرى، وبالخصوص- في صورة النظام العادل، ذلك أنه لا يتسنى له الاستمرار من دون الاندماج الاقتصادي والقانون في العالم المعولم، المترتب على الثورة الصناعية الكبرى وعلى علاقات التبادل اللامتكافئ وعلى القانون الدولي القائم، بدوره، على عدم التكافؤ، والكيل بمكيالين. وبما أن «الشرعية الدولية» قائمة على الشكلايات أكثر مما هي قائمة على المضامين، فإن ورقة التوت التي يتسתר بها الاستبداد «الحديث» على استبداده، مع بقاء أغلب أجزاء الجسم عارية، تكفيه لتكون بطاقة دخول إلى مؤسسات الشرعية الدولية والاعتراف به دبلوماسيًا لا أخلاقيًا. ذلك أن هذا الاعتراف «الدولي» يصبح في ذاته آلية من آليات تحقيق الاعتراف الداخلي به. فالشرعية الديمقراطية تفرض أن يعترف النظام الدولي بنظام حكم معين، لأن الغير اعترف به (في انتخابات

حرّة مثلاً)، أما الاستبداد الشرقي الضعيف، فهو يضمن اعتراف الشعب به من خلال ما يناله من اعتراف من جانب النظام الدولي.

يبدو تعقيد مسار الشرعية - مبدئيًا - ترسيخًا لقوّة الاستبداد؛ فإذا كان الاستبداد القديم قائمًا على آلية داخلية بحت، ومرتبًا بنمط اجتماعي وثقافي واحد، فإن الاستبداد «الحديث» أصبح يزاوج بين الطاعة والبيعة من جهة والانتخاب والقانون من جهة أخرى، وبين طقوس الولاء الداخلي والاعتراف الدبلوماسي الدولي. إذًا، يبدو أن الشرعية التي كانت قائمة على مرتكز واحد أصبحت قائمة على ثلاثة مرتكزات في الآن ذاته: التقليدي والحديث والخارجي. غير أن تعقّد هذا النظام هو الذي يؤول به إلى الضعف والتهوي؛ لذلك كان الاستبداد الشرقي ضعيفًا لأنه يرتكز على أعمدة ثلاثة متناقضة لا يمكن أن تحقق العدالة. ففي الحالات العادية يمكن أن يحارب النظام على الجبهات الثلاث في الآن ذاته ليستفيد منها، لكن في حالات الأزمة، تصبح الجبهات الثلاث متعارضة؛ فالسعي إلى إطفاء غضب القطاع التقليدي يؤدي إلى زيادة التوجّس في القطاع العصري، والعكس بالعكس أيضًا. ومن شأن محاولة استدراج العواطف الشعبوية بخطابات الخصوصية والأصالة أن تعطل الاندماج المطلوب في العولمة، والعكس بالعكس أيضًا. فحالات الأزمة تجعل الاختيارات صعبة ومتضاربة، ولا سيما إذا حدثت الأزمات في عهد «هرم الدولة» (أي هرم النظام)، بحسب عبارة ابن خلدون.

رابعًا: كيف السبيل إلى الدولة العادلة؟

سيظل مطلب العدالة قاصرًا بالتأكيد، إذا لم يتجاوز الربيع العربي الحتمية الدورية الخلدونية، فيسقط نظامًا هرميًا ليقيم نظامًا آخر يعيد آلياته نفسها ولو بعد حين؛ فتحقيق العدالة تحقيقًا ثوريًا لا يعني الانتقال من سلالة من الحكام إلى سلالة أخرى، وإنما يعني الانتقال من آليات في ممارسة الحكم إلى آلية أخرى.

لقد ابتدع المحتجون في تونس شعارًا أصبح معروفًا في العالم كله: «الشعب يريد إسقاط النظام». ويمثّل الشعار في ذاته نقلة نوعية في الخطاب الاحتجاجي

العربي، بما أنه لم يُقتبس من أيديولوجيات، بل من بيت لشاعر تونس الأكبر أبي القاسم الشابي «إذا الشعب يوماً أراد الحياة/ فلا بد أن يستجيب القدر». وقد «أراد» الشعب إسقاط النظام، وحقّق مراده، وأسقطه بمعنى أنه أسقط رموزه المحسوسة. وكان يسهل على الشعب أن يتوحد في الإرادة والعمل ما دام الهدف ذا طبيعة محسوسة (الدكتاتور وعائلته). أمّا إسقاط النظام بمعناه العميق، فهو أبعد من ذلك وأصعب منالاً. وإذا ما اقتصرنا على الجانب السياسي في القضية، وهو الجانب الذي لا يعدو أن يكون جزءاً من كلّ، فإن إسقاط المستبد يوفّر فرصة تاريخية نادرة للتخلص من الاستبداد ذاته، ويحول دون السماح بظهور مستبد جديد بعد أعوام، أو دون تقاسم الاستبداد بين مجموعة تحتكر تمثيلية الثورة. ولا يمكن الحديث عن ثورة إلّا في ظلّ تحقق الهدف الثاني؛ فالثورة قطيعة مع الماضي، وماضي الاستبداد قديم جداً في المجتمعات العربية الإسلامية. وواقع الاستبداد العربي مستمر من الفتنة الكبرى إلى القرن الحادي والعشرين. وقد اقترن الحكم بالسيف، وتماهت السلطة بالعنف في الثقافة السياسية لمجتمعاتنا، حتى إنه لا يكاد يوجد حاكم عربي أو مسلم اختار أن يترك كرسي الحكم عن طواعية منذ أربعة عشر قرناً؛ إذ كانت ولاية كل حاكم تنتهي بموته أو باغتياله. وقد ظلّ الحكم خاضعاً لمبدأ الوراثة حتى في الأنظمة الجمهورية.

إذاً، لن تقطع الثورات العربية مع النظام إلّا إذا نجحت في إقامة «الدولة العادلة»، لكنها يمكن أن تفشل في ذلك أيضاً، وتنتهي إلى انهيار الدولة، وقيام ما ندعوه بالبداية السياسية، ولا سيما أن إحدى خصائص العولمة تتمثل في إلغاء الدور السيادي للشعوب بتفكيك سيادات الدول. ومن المعلوم أن اتجاهات ثلاثة رئيسة تتنازع تصوّر الحديث لقضية الدولة ذاتها:

الاتجاه الأول، تطوّري، يعتبر ظاهرة الدولة ظاهرة اجتماعية تاريخية تطوّرت بتطوّر الحياة الاجتماعية للبشر؛ فبناء الدولة يتدعم مع جنوح المجتمع إلى مزيد التعقيد والتنظيم، والدولة - على هذا الأساس - هي حتمية تتّجه نحوها المجتمعات كلها. وقد اعتُبر تأسيس الدول الوطنية - بعد نجاح ثورات التحرّر في العالم العربي - خطوة في ذاك الاتجاه، بمعنى الانتقال من

الاجتماع السلطاني إلى الدولة الحديثة. الاتجاه الثاني، ينفي عن الدولة طابع الضرورة، ويعتبر أنها شكل من الأشكال الممكنة للتنظيم الاجتماعي. وعلى هذا الأساس، يقدم بيار كلاستر مثلاً في كتاب المجتمع ضد الدولة⁽⁷⁾ نقداً قوياً للاتجاه التطوري، ويقسم السلطة إلى نمطين، نمط الأداء القهري الذي يتجسد في الدولة على النمط الغربي، والقائم أساساً على مبدأ احتكار الدولة للعنف، وشرعنة هذا العنف إن كانت الدولة هي التي تمارسه، ونمط الأداء غير القهري الذي يتجسد مثلاً في قبائل الهنود في أميركا الجنوبية (وقد كانت محور دراساته الأنثروبولوجية). وقد بين كلاستر أنها استطاعت أن تنظم الاجتماع على مدى عقود من دون الحاجة إلى الدولة. استعادت هذه الأفكار قيمتها وأهميتها مع موجة العولمة، لأن العولمة تسعى إلى تقوية المجتمعات ضد الدولة.

الاتجاه الثالث ينفي عن المجتمعات الإسلامية تحديداً السير في طريق الدولة على النمط الغربي، وذلك لأسباب ثقافية عميقة وقديمة، ترتبط بالاختلاف الجذري بين طبيعة الثقافة المسيحية والثقافة الإسلامية، ومن أبرز المدافعين عن هذه الأطروحة هو برتراند بادى⁽⁸⁾.

إذا طرحنا المسألة من منظور تطوري (التيار الأول)، بدت الثورات العربية كأنها وضعت حداً للدولة الحديثة الناشئة مع الاستقلال. فهذه الدولة لم تنشأ في شكل حديث، بل نشأت مشوهة، ونمت مشوهة، وهرمت مشوهة. أستعرض هنا مثلاً أعتبره نموذجياً في بيان حالة الانفصام والازدواجية التي ميزت بناء الدولة الحديثة. لقد ألقى الزعيم التونسي الحبيب بورقيبة (1903 - 2000) خطاباً أمام المجلس القومي التأسيسي عندما أعلن في 1 حزيران/يونيو 1959 دستور الدولة الناشئة بعد الاستقلال. كان ذلك الخطاب رائعاً بكل المقاييس، ويختزل جميع طموحات جيل الاستقلال في دولة حديثة وديمقراطية. وإذا أعدنا قراءته

Pierre Clastres, *La Société contre l'état: Recherches d'anthropologie politique*, Critique (7) (Paris: Éditions de Minuit, 1974).

(8) برتراند بادى، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996).

اليوم، سنقف مشدوهين من تلك القدرة الاستشراعية الهائلة التي تميّز بها بورقيبة، ففي اليوم الذي كان يعلن فيه قيام الدولة الجديدة، تتبأ بمصيرها بدقة.

قال بورقيبة في ذلك الخطاب إن الدولة يتهدّدها خطران، أولهما أن تغلب الشهوة الفردية على مؤسسات الدولة، وثانيهما أن لا تضمن تلك المؤسسات عملية انتقال سليمة للسلطة. وعندما نقرأ الخطاب بعد أكثر من ستين عامًا من تاريخ إلقائه، نرى أن هذا هو بالضبط ما حصل في تونس: تغلبت نزعة الاستبداد ببقاء بورقيبة في السلطة أكثر من ثلاثين عامًا، ثم انتقلت السلطة بطريقة غير سليمة إلى خلفه. تُرى، كيف أمكن أن يجتمع في شخص بورقيبة أمران متناقضان: فهم جيّد لطبيعة المشكلة واستشراف دقيق للمخاطر المحدقة ببناء الدولة من جهة، وسلوك سياسي أدّى إلى نقض أسس الدولة وإيقاعها في براثن تلك المخاطر، بعد أن قاد بورقيبة نفسه مسار نشأتها؟

وإذا طرحنا المسألة من منظور أنثروبولوجي (التيار الثاني)، نلاحظ كيف أسفرت الثورات العربية عن توجّه قويّ لمنازعة شرعية الدولة، وليس فقط النظم الحاكمة، وذلك بإعادة الاعتبار إلى الشرعيات التقليدية للسلطة، أو ما دعاه كلاستر آليات السلطة غير المهيمنة وغير العنيفة (مع أنها في الحقيقة تمارس أنواعًا أخرى من العنف الرمزي والمادي)، مثل الأسرة والقبيلة والانتماء الجهوي والحميّة الدينية... إلخ، وذلك من منطلق أنها أكثر قابلية لتحقيق العدالة، مع أنها تتناقض مع العدالة في جوانب أساس، مثل تكريسها دونية المرأة. إن الدافع إلى هذا الحنين القوي إلى الماضي هو، في الجزء الأكبر منه، تمرّد على آليات سلطوية بدت مهيمنة وعنيفة، ولم تنجح في إقناع جزء كبير من الناس بعادتها ولا حتى بفائدتها. وتبدو هذه الظاهرة جلية في جميع الحالات؛ فبعض البلدان العربية التي استبقت غضب الشارع بتنظيم انتخابات ذات قدر ما من الصدقية فوجئت بتنامي الظاهرة العشائرية والطائفية في توجيه الشأن السياسي، بل احتكاره أحيانًا (الكويت مثلاً بعد الانتخابات التي نُظمت في إثر الغزو العراقي). ففي العراق مثلاً، حيث سقطت الدولة والنظام بسبب الهجوم العسكري الخارجي، سرعان ما تحوّلت عملية إعادة تأسيس الدولة

إلى محاصصة بين الطوائف والعشائر. وفي تونس ومصر، البلدين المتميزين بالتراث العريق في مجال انتظام الدولة، تراجعت هيبة الدولة حتى بعد قيام حكومات شرعية منتخبة، وتنامي نفوذ الرموز الطائفية أو العشائرية أو الجهوية أو الدينية، وأصبحت الدولة مضطرة إلى مسايرة تلك الرموز، أو الاستعانة بها في تحقيق وظائفها الأساس، مثل الأمن.

وإذا جمعنا المنظورين، التطوري والأنثروبولوجي، في تحليل القضية، أمكن أن نستنتج ما يلي: إن الاستبداد الشرقي الضعيف يختلف عن المجتمع التقليدي، من جهة أنه مضطر إلى توظيف قدر كبير من العنف والهيمنة، بسبب عجزه عن الإقناع بأنه حكم عادل. كما أنه يختلف عن الدولة الحديثة من جهة أنه عاجز عن احتكار العنف وشرعنة الهيمنة.

من هنا، يصبح مطلب العدالة هو المطلب المحوري في مواجهة هذا الاستبداد الشرقي الضعيف؛ فالعدالة لدى الجماهير الثائرة ليست مشروعاً طوباوياً لمجتمع خال من العنف والهيمنة، لكنها مشروع تقييد العنف والهيمنة بالعدل. وهي ليست مشروعاً طوباوياً لمجتمع من دون دولة، لكنها مشروع ينزع عن الدولة صفة الاحتكار أو السعي إلى تحقيق هذه الصفة. بيد أن مطلب العدالة في هذه الحالة هو مطلب بالسلب، بمعنى أنه لا يحتوي على مضمون محدّد؛ إنه يعلن فقط رفض مسار سابق، ويلتجئ إلى ذاكرة أسبق منه بدافع الحنين، وتدفعه الرغبة في الثأر أكثر من التعبير عن عزم حقيقي لاستعادة بنى الماضي التنظيمية. لذلك، كان «تأثيث» مطلب العدالة وتحويله من السلب إلى الإيجاب ومن الفراغ إلى المضمون أمراً مصيرياً في تحديد مستقبل الربيع العربي.

خامساً: من المدينة الفاضلة إلى الديمقراطية باعتبارها عدالة

يبدو البديل معروفاً مبدئياً، إنه النظام الأقل سوءاً الذي ابتدعته البشرية، ونعني بذلك الديمقراطية. وهي لم تنشأ من داخل التراث العربي والإسلامي، وإنما ارتبطت بتجارب مجتمعات أخرى قبل أن تصبح قيمة كونية مشتركة. يتعيّن حينئذ تطويع هذا التراث كي يتقبل الديمقراطية بعمق، ولا يجعلها شعاراً

لإخفاء على استبداد جديد. ونرجو أن يدخل العرب عصر الديمقراطية بفضل رياح التغيير التي تهب الآن في كل مكان، وتطيح العتاة، أو تدفع غيرهم إلى الإصلاح العميق. لكن ينبغي أن نتواضع ونقرّ بأننا ندخل هذا العصر متأخرين، مقارنة بأغلب شعوب الأرض؛ إذ سبقنا بعضهم قرونًا عدة. ونحن لا نعيد اختراع هذا النظام، لكن من فرط طول عصر الاستبداد لدينا، لم نبدأ إلا اليوم بالاستفادة مما خبره غيرنا قبلنا. وللقبول بالديمقراطية تبعات لا بدّ أن نعرف إن كنا حقًا نرضى بالانصياع إليها، ومنها جعل الانتماء على أساس المواطنة والمساواة بين جميع المواطنين في الحقوق الأساس، بصرف النظر عن الجنس والدين والمذهب والعرق والانتماء الجهوي. وسيواجه هذا البديل اعتراضان أساسان يرتبطان بتصوّر قديم للعدالة، وهما:

- وهم المدينة الفاضلة بديلًا من الديمقراطية التي هي نظام الممكن والنسبي.

- الخلط بين جذور العدالة في التراث الوطني، والصورة التاريخية للعدالة كما سادت في عهود غابرة، وهي صورة تجاوزها التاريخ في جوانب كثيرة.

ليست الديمقراطية نظامًا للكمال، ولا تعني العدالة في الدولة الديمقراطية الفضيلة المطلقة كما تصوّرها الفلاسفة القدامى، ومنهم المسلمون في مدنهم الفاضلة. ينبغي أن نحفظ من التراث الأخلاقي العربي - ومن الفارابي تحديدًا - بفكرتين أساسيتين، وهما أن العقل قادر على الحكم على الأفعال وتصنيف الحسن منها والقيبح، وأن الإنسان كائن أخلاقي لأنه قادر على اختيار أفعاله. وفي ما عدا ذلك، فإن علينا أن نتخلّى عن النظرة المثالية والإطلاقية التي ميزت الفلسفة الأخلاقية عند القدامى. فالعقل المؤهل للحكم على الأفعال يمكن أن يقدم أكثر من وجهة نظر مشروعة (مثلما قال سِن في نقده لكانط ورولز). وعليه، فإن على العقل العربي أن يستوعب مبدأ التعددية.

وتمثّل التجلّي الحديث لحرية الاختيار في حادث الثورة، باعتباره تعبيرًا عن اختيار جماعي رافض للظلم والحيث، ومطالب بالعدالة. وعندما يقول

الفارابي في المدينة الفاضلة إن إدراك السعادة العظمى منوط بتخلص النفس الناطقة من قيود المادة وأغلال الضلال⁽⁹⁾، فإن في إمكاننا نحن المعاصرين أن نحول هذه الرؤية من إطارها القديم الدافع إلى التوحد والزهد، وأن ننزلها في إطار جديد يعتبر قيود المادة وأغلال الضلال هي ما أحاط بالمواطن من دوائر التكيل والتعجيز، بسبب النظم الاستبدادية العريقة في العالم العربي، وهو ما يجعل مساهمته في المسار الديمقراطي طريقاً إلى هذه السعادة العظمى التي بشر بها الفلاسفة.

في هذا الإطار، تتحول العدالة من مشروع طوباوي إلى عقد حقوق وواجبات، يتميز بالنسبية والقابلية لإعادة التفاوض بشأنه، ولكن من دون عنف، وفي كنف ما يوفّره كل نظام ديمقراطي من فرص تعديل نفسه بنفسه، عبر تداول السلطة وانتقالها السلمي بمقتضى أحكام الدستور، وإمكان تعديل الدستور نفسه إذا دعت الحاجة إلى ذلك⁽¹⁰⁾. ومن المهمّ بمكان أن تتحول فكرة العدالة من سياقها القديم ذي الطبيعة الفلسفية الطوباوية إلى فهم حديث ونسبي يجعلها عقداً من الحقوق والواجبات ملزماً للمتعاقدين ومتغيراً بحسب المستجدات.

العدالة بهذا الشكل تتحقق بقيام دولة القانون، تلك التي تجمع - في الآن ذاته - بين الحقوق والواجبات، وتضمن التوازن بينها، لأن الواجب الذي لا يقابله حقّ يتحول إلى قهر، والحقّ الذي لا يقابله واجب يتحول إلى فوضى وانحلال. ودولة القانون هي التي تنجح في تجنب القهر والفوضى معاً، وهي «المدينة الفاضلة» للعصر الحديث، وينبغي أن تكون الهدف الأسمى للثورات العربية.

يجدر في هذا المجال ذكر أن لكلمة «حقّ» دلالات متعدّدة؛ فهي تُستعمل

(9) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وحققه ألبير نصري نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959).

(10) من المعلوم أنّ الفارابي يميّز بين نوعين من الاختيار؛ أحدهما ناتج من الإحساس ويشترك فيه الإنسان مع الحيوان، والثاني ناتج من التفكير وهو يخصّ الإنسان والمدينة الفاضلة. وإذا أردنا أن نعيد تأويل هذا التقسيم تأويلاً «ثورياً» قلنا: إنّ المطروح على الفلسفة العربية، هو أن تتحول من لحظة الإحساس بالظلم الذي ولد الثورة إلى طور بناء العدالة الذي سيكون الهدف من المسار الديمقراطي.

أحياناً بمعنى العدالة (Justice)، وتقابل في حالات الكلمة المشتقة من اللاتينية Droit، وفي حالات أخرى كلمة Vérité (حقيقة). ويمكن أن نلاحظ، على سبيل التعميم، أن الاستعمال الغربي الطاعني يدور حول المعنيين الأول والثاني، فيما الاستعمال العربي الطاعني يدور حول المعنيين الثاني والثالث، لأنه يتمسك بطرح القضية السياسية في بُعد أخلاقي بحث، وينشد أوضاعاً مثالية. ولئن تجسّد هذا الفهم عبر الإحالة إلى الفلسفة الأخلاقية التراثية، أو من خلال الاستنجاد بالنقد الماركسي للدولة الليبرالية (باعتبارها دولة الحقوق الصورية التي لا توقّر العدالة)، فإن النتيجة واحدة، وهي الإصرار على طلب المطلقات في تاريخ إنساني لا يمكن أن يخرج على قواعد النسبية، حتّى في اللحظات الثورية التي تفتح المجال رحباً للأحلام الإنسانية المشروعة. ولو اقتصر الأمر على مجرد التمسك بوهم المدن الفاضلة القائمة على العدالة المطلقة لهان الأمر، لكن الخطر يكمن في أنّ طلب المطلق يؤدي إلى تفويت فرص تحقيق الممكن، فضلاً عن أن المطلق يفترض دائماً مرجعية عليا لتحقيقه، وهو ما نجده لدى الفارابي عندما تصوّر الرئيس في المدينة الفاضلة في شكل صورة المنفرد بالحكم والحكمة، وما نقف عليه في ثورات حديثة لما ضحت بالحرّيات من أجل العدالة فخسرت هذا وتلك، وذلك عندما جسّدت المطلق في شكل الحزب الطليعي (الثورات القومية) أو ولاية الفقيه (الثورة الإيرانية). فلئن لم تكن الديمقراطية دولة العدالة المطلقة، فهي النظام الذي يوقّر الفرص الواقعية بالاقتراب أكثر ما يمكن من مُثُل العدالة. ولا يغير الديمقراطية ألا تكون دولة الكمال، لأنها تفتح المجال لتوسيع دائرة الممكن، عبر تحقيق المزيد منه باستمرار وبوعي المواطنين واختيارهم ومشاركتهم.

ولا يُعدّ استلهاهم التراث الفلسفي القديم في موضوع العدالة حيناً إلى الماضي أو موقفاً رجعيّاً، وإنما يتنزّل في ما دعا إليه سن من ضرورة فتح قضية العدالة على تراث الأمم غير الغربية، وتعديل النظرة الحديثة القائمة منذ كانط إلى رولز، تلك التي تعتبر أن العدالة تتحقّق بمجرد إقامة المؤسسات العادلة لا غير. فالتجربة تبيّن أن المؤسسات القائمة على أسس وقوانين عادلة، يمكن أن تنتج الظلم إذا سيطر عليها أشخاص لا يحترمون مبادئ العدالة. من هنا كان

فتح قضية العدالة على التراث غير الغربي فتحًا لها على فكرة الأخلاق الفردية والجهد الذي يقوم به الفرد للسمو بنفسه. وقد يذكر هذا بالقدوة والكاريزما، بالمعنى الذي طرحه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في دراساته لأنماط المجتمع التقليدي، لكن الفارق واضح، وهو أن إدخال جرعة من الأخلاقيات في مجال السياسة لا يعني تحويل الموضوع السياسي إلى موضوع أخلاقي، أو التضحية بالمؤسسات وإلقاء العهدة على الأفراد لتحقيق العدالة.

وبالمثل، فإن استلهام التراث التشريعي القديم في موضوع العدالة لا يمثل دعوة إلى تطبيق الماضي على الحاضر، ولا إجبار الحاضر على الدخول في قوالب الماضي؛ إنه يجعل قضية العدالة أقرب إلى الثقافة المألوفة للمواطن وإلى مجموع الرموز والمصطلحات التي تخاطب عقله ووجدانه من منطلق مخزونه الثقافي العميق، فيصبح المواطن حارس العدالة قبل أن تحميها الدولة ومؤسساتها. لكن ذلك مشروط أيضًا بمراجعة تصوّرات العدالة في ذلك التشريع، لأنها تصوّرات وأحكام متنزلة في واقع أزمنة ومجتمعات ماضية.

لقد ذكرنا سابقًا أن توجه الجماهير العربية نحو نظم القيادة التقليدية المتجسدة في العودة القوية إلى الزعماء القبليين والروحيين والعصبيات الأولية (الأسرة، الطائفة، العشيرة...)، إنما مرّده إلى فقدان الثقة في آليات العدالة «الحديثة» القائمة على مؤسسات أفرغت من محتواها (دساتير تعدّل بحسب إرادة الحاكم؛ قوانين لا تطبّق بالمساواة بين الجميع؛ برلمانات لا سلطة لها... إلخ). بيد أن تلك المرجعيات التقليدية لا تخلو بدورها من صور الحيف، مثل اتّسامها بدونية المرأة مقارنة بالرجل، وتمييزها المواطنين بحسب أديانهم ومذاهبهم. باختصار، إننا نعلم جميعًا أن العدالة قديمًا لم تُطرح في إطار ما ندعوه اليوم المواطنة، ولم تكن هذه الفكرة، أي المواطنة، معروفة ولا متضمّنة في الفكر التشريعي القديم، مثلما كانت فكرة الديمقراطية غائبة عن الفكر الأخلاقي القديم.

ثمة إذ ذاك جهد هائل لا بدّ من بذله، ومخاطرة كبرى لا مفرّ من الإقدام عليها؛ فالحلقة التي تضعف فيها الدولة غير العادلة يمكن أن تكون لحظة

مبشرة بإعادة تأسيس الدولة على قاعدة العدالة، كما يمكن أن تكون لحظة تفكيك الدولة والعودة إلى الدورات الخلدونية للعصبية بما هي النقيض لمشروع الثورة. لا يمكن الحديث عن عدالة من دون إقرار بالمساواة السياسية والاجتماعية بين الرجل والمرأة، وبين المسلم وغير المسلم، وهذا أمر ليس من اليسير تحقيقه، غير أننا نجزم بأن غياب المساواة يترتب عنه غياب المواطنة، وغياب المواطنة يترتب عنه غياب الديمقراطية، وغياب الديمقراطية يترتب عنه غياب العدالة.

لقد كان سن على حقّ عندما دعا إلى البحث عن مواطن الالتقاء بين الحداثة (أي مشروع الأنوار بحسب تعبيره) والتراث الشرقي؛ فهذا الالتقاء هو الذي يدعم مطلب العدالة. أمّا إذا تحوّل إلى تنازع، فإنه سيجعلنا نواجه - في العالم العربي - الفرضية الثالثة لمصير الدولة، تلك التي يدافع عنها برتراند باداي وأنصار نظرية صدام الحضارات. ويمكن اختزال هذا الوضع بعبارة خلدونية: إننا سنرتدّ حيثنّذ إلى البداوة السياسية، أي انحلال المجتمع إلى كيانات مجزأة ومتنافرة، يدير كل منها عدالته بطريقته الخاصة.

ومن الضروري التشديد أيضًا على أن التضحية بقضية الحرية من أجل العدالة ستؤدي في أرجح الاحتمالات إلى انهيارهما معًا، كما حصل مع الثورة الإيرانية. ولقد كان معنى الحرية في التراث التشريعي القديم ينحصر في نقيض العبودية؛ إذ لم تكن الأحكام عادلة بين الحرّ والعبد، كما لم تكن عادلة بين المسلم والذمي وبين الرجل والمرأة. غير أن مطلب الحرية اليوم يتجاوز قضية العبودية التي أصبحت في ذمة التاريخ، ليعيد طرح العلاقة بين حقوق الجماعة وحقوق الفرد. ففي التراث التشريعي القديم، كانت قضية العبودية مقدّمة على مطلب الحرية؛ لذلك ضاق مجال الحريّات. أمّا المجتمع الحديث، فيقلب المعادلة بينهما، ويجعل حرّيّة الفرد هي الأصل، وتقييدها بضرورات الجماعة هو الاستثناء. وتترتب على هذا القلب حتمًا نتائج مهمة في تحقيق العدالة، وقد لا تكون مقبولة بسهولة في وعي الناس، بسبب الخلط السائد في أذهانهم بين

قيمة العدالة والأنظمة التفصيلية التي جسدتها في أزمنة غابرة. فحرية المرأة تقتضي أن نصنّف خارج مجال العدالة كل ما يضيّق عليها مجال المساهمة في الحياة العامة، من حق التعلم والعمل إلى حقّ الترشح لأعلى المناصب، ومنها رئاسة الدولة أو الحكومة. وتقتضي حرية المعتقد أن نبطل العمل بحدّ الردة، ونجرّم جميع أشكال التكفير والاعتداء على البشر باسم العقائد، إلى غير ذلك من المراجعات التي تقتضيها العدالة عندما تُطرح في عصر الحريات، وهي غير عدالة المجتمعات القديمة.

خاتمة

إن العدالة التي تستحق أن تصنّف فعلاً ثوريّاً يقطع مع ماضٍ طويل من الاستبداد في العالم العربي، هي تلك التي تستجيب لثلاثة شروط:

أولاً، أن تكون عدالة استحقاق، بمعنى أنها تحلّ بفضل ثورات جماهيرية، ولا يمنحها للشعب قائد أو حزب أو قوة حامية؛ فالشعب هو صانعها، والمؤتمن عليها، والمتعهد بها.

ثانياً، أن تكون عدالة حرّية، بمعنى أنها تنبع من ثورات تضمنت مبدأ الحرية بشكل قوي، ولا يمكن أن تضخّي بهذا المبدأ مهما يكن المقابل، حتى لو كان العدالة ذاتها. ولا ضرورة لحشر المواطن العربي في زاوية الاختيار الحصري بين مطلبين ضروريين، بل ينبغي أن تُمنح الثورة تميّزها التاريخي بصفتها أوّل حادث يقوم بالجمع بين مبدأي العدالة والحرية في الآن ذاته.

ثالثاً، ستكون عدالة مساواة، لأن الثورات العربية حشدت النساء والرجال والأغلبية والأقليات في الميادين، وبالتالي من حقّ الجميع أن ينعم بشمارها، ولن تتحقّق العدالة بالانتصار لأطراف وإقصاء أخرى في المقابل.

هناك إذاً مآلان ممكنان للربيع العربي، أولهما أن يصنع الشعب عدالته

الجديدة، والشعب هو مجموع المواطنين، بصرف النظر عن الاختلافات الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية أو الجنسية. وثانيهما أن تبرز عصبية جديدة تمثل دور السلطة الأبوية الجديدة، فيتواصل الدور الخلدوني بهرم دولة وقيام الدولة الجديدة على الأسس والآليات عينها. وفي الحالة الأولى، يمكن القول إن الثورة أسست الدولة العادلة، أما في الحالة الثانية، فيمكن القول إنها استمرار لنظام الاستبداد الشرقي الضعيف، وللدور الخلدوني للدولة التي تبدأ بالقوة ثم تنتقل إلى الترف (الفساد) ومنه إلى الهرم، معيدة إلى ما لانهاية هذه الحلقة المفرغة، ومحققة ما قاله المؤرخ العربي الشهير من أن «الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال»⁽¹¹⁾، في انتظار ثورة آتية.

(11) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الفصل 2، ص 12.

the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the

الفصل العاشر

العدالة الانتقالية والسلطوية المبرّلة : نموذج المغرب

عبد الحي مؤذن



مقدمة

ارتبطت العدالة الانتقالية - بما هي مقارنة جديدة ظهرت في نهاية الثمانينيات - بمسألة التدبير السلمي للانتقال الديمقراطي في عدد من بلدان أميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيا. وكان ذلك يعني - من جهة - ترسيخ مؤسسات وثقافة بديلة للسلطوية التي كانت نُخبها المؤثرة لا تعارض فكرة الديمقراطية⁽¹⁾، ويحيل - من جهة أخرى - إلى البحث عن مخرج سياسي وقانوني لكيفية تدبير إرث العنف السياسي للسلطوية، تلك التي لم تكن منهاراً كما هي الحال في وضعية الثورات التاجحة، على الرغم من الأزمات التي كانت تواجهها.

ضمن هذا السياق التاريخي غير المسبوق، تبلور مفهوم العدالة الانتقالية ليعكس مجموعة من الخيارات السياسية التي رافقت عملية توسيع المشاركة المجتمعية في ظل أفكار الليبرالية السياسية. غير أن تلك التجارب السياسية طوّرت خيارات مخالفة للعدالة بمفهومها الليبرالي، في أثناء مواجهتها ماضي السلطوية الأليم. وانطلاقاً من اعتبارات البراغماتية السياسية، قامت الخيارات الجديدة على أساس التخلي عن العدالة العقابية، أو تأجيلها في حقّ المتهمين بها من المسؤولين في النظام السلطوي، وتعويضها بتدابير بديلة تمثلت في: معرفة حقيقة الجرائم وتوثيقها وعرضها على العموم، وتقديم أشكال متنوعة

(1) يعتبر مفهوم الديمقراطية عن وضعية سياسية مكتملة، بينما تحيل الديمقراطية إلى مرحلة انتقالية تتشكل فيها معالم تحول محتمل إلى الديمقراطية، من بين مظاهرها حرية التعبير والتنظيم، والتعددية الحزبية، وتقلص ممارسة العنف لضبط المعارضة المجتمعية لكن من دون أن يتسم النظام السياسي بفصل فعلي للسلطات، ومن دون أن يتم إخضاع فاعليه السياسيين المركزيين إلى سلطة الانتخابات الحرة المتواترة.

من جبر الضرر المادّي والرّمزي للضحايا، والحفاظ على ذاكرتهم الأليمة، والالتزام⁽²⁾ بعدم تكرار الانتهاكات، وبتريسيخ الديمقراطية.

وقد شكّلت هذه الإجراءات التي عُرفت بالعدالة التعويضية ركناً أساساً من أركان العدالة الانتقالية التي عُدت عدالة مؤقتة في انتظار ترسيخ الديمقراطية، ومثلت نهجاً سياسياً يهدف إلى تجنّب المواجهة الدموية بين الأطراف المتعارضة، وتحقيق المصالحة بينها لضمان مسلسل سلمي للدمقرطة يكون بديلاً من الثورات ذات الطابع العنيف. وكان الشكل المتميز الذي اتّخذه هذا النوع من العدالة الانتقالية قائماً على تأسيس هيئات لتحقيق هذه الأهداف، عُرفت بهيئات الحقيقة والمصالحة. وقد أسست أولى هذه الهيئات عام 1982، وتلاها عدد من الهيئات عبر العالم وصل - حتى الآن - إلى 40 هيئة أسست في 35 دولة، وأشهرها هيئات الأرجنتين التي أنهت مهامها خلال الفترة 1983-1984، وتشيلي (1990-1991)، وجنوب أفريقيا (1992)، وغواتيمالا (1997-1999)⁽³⁾.

أسست «هيئة الإنصاف والمصالحة»⁽⁴⁾ في المغرب خلال الفترة الممتدة من عام 2004 إلى عام 2005، ضمن مقاربة العدالة الانتقالية للماضي الأليم؛ وذلك على اعتبار أنها أول تجربة على صعيد العالم الإسلامي. وقد أصبحت تصنّف ضمن التماذج الرائدة عالمياً في هذا المجال⁽⁵⁾. وعلى الرغم من أن

Paige Arthur, «How «Transitions» Reshaped Human Rights: A Conceptual History of (2) Transitional Justice,» *Human Rights Quarterly*, vol. 31, no. 2 (May 2009).

Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth (3) Commissions*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2011).

تسجّل بريسيليا هاينر خمس دول عرفت هيئتين للمصالحة. وعلى الرغم من أن أوغندا كانت السبّاقة على المستوى العالمي إلى تأسيس أول هيئة للبحث في حالات الاختفاء عام 1975، تلتها هيئة ثانية تشكّلت في أوغندا عام 1986، فإن هذه التجربة الأوغندية الأولى لم تترك أثراً يذكر على المستويين الوطني أو الدولي.

(4) للاختصار، سنشير إلى اسم «هيئة الإنصاف والمصالحة» في هذه الورقة بـ «الهيئة».

(5) صنفتها هاينز، التي تُعدّ من أكثر الخبرات شهرة في هذا المجال، ضمن هيئات الحقيقة الخمس لأكبر قوّة على الصعيد العالمي. كما شملها بير هازان بدراسة مستفيضة في كتابه المتميز

حول موضوع الحقيقة والمصالحة: *Pierre Hazan, Judging War, Judging History: Behind Truth and Reconciliation*. Translated by Sarah Meyer de Stadelhofen, Stanford Studies in Human Rights (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010).

ممارسة العدالة الانتقالية في المغرب تلتقي مع باقي التجارب الأخرى في إشكالية تدبير الإرث العنيف للسلطوية، فإن أهم ما يميزها هو كونها تشكلت ومارست مهامها وشُرع في تنفيذ توصياتها في ظل نوع النظام السياسي نفسه. وكانت مطالبةً بتوثيق تفاصيل عنفه، وبتهيئة شروط المصالحة مع ضحاياه، وبالبحث عن تدابير تمنعه من اللجوء إلى العنف كأداة لتدبير الشأن السياسي. لقد صاحبت «الهيئة» في المغرب سياق الإصلاحات الذي شهده عدد من الأنظمة السلطوية؛ إذ همت بتوسيع حرية التعبير والتنظيم والتعددية الحزبية وإجراء انتخابات تشريعية ومحلية. غير أن هذه الإصلاحات التي أُطلق عليها سلطوية مُلبّلة (Liberalized Authoritarianism)⁽⁶⁾، لم تمتص صلب النظام السلطوي؛ إذ بقي ذلك النظام في يد حاكم مركزي غير منتخب يحتكر القرارات الاستراتيجية، وتواصل بفضل مؤسسات لا تعرف ممارسة فعلية لفصل السلطات، واستمر في ظل انتخابات لا تهدد هذه الاستمرارية السلطوية. وبذلك، شكّلت تلك الإصلاحات تجربة ميدانية عُدّت متعارضة مع أطروحات مراحل الانتقال الديمقراطي.

إن ما يميّز ممارسة العدالة الانتقالية في المغرب هو تركيزها على مسألة عنف الدولة الذي ظلّ موضوعاً محرّماً في «السلطويات»، حتى الليبرالية منها؛ فقد نقلت السلطويات السياسية إلى مستويات غير مسبقة من الإصلاحات. ووقّرت بذلك مادة نادرة في فهم الدور الذي يؤديه العنف كأداة في التدبير

(6) هناك مصطلحات متداولة في الأدبيات السياسية تُطلق على الأنظمة السلطوية التي شهدت إصلاحات مرتبطة بتوسيع الحريات، ولكنها احتفظت باحتكارها للسلطة السياسية. من بين هذه المصطلحات «الأنوقراطية المُلبّلة» (Liberalized Autocracy) استعملها دانييل بروميرغ، ومصطلح «السلطوية المرقاة» (Upgraded Authoritarianism) وظّفها ستيفن هايديمان. غير أنني أعتبر أن الأنوقراطية باعتبارها تركز على الطبيعة الفردية للحكم لا تنطبق على النظام المغربي. كما أن مصطلح السلطوية المرقاة لا يعكس الأدوار التي أدّتها الإصلاحات الليبرالية في ظل السلطوية في خلق ديناميات مجتمعية متميزة من السلطوية التقليدية. انظر: Daniel Brumberg, «Liberalization Versus Democracy», in: Thomas Carothers and Marina Ottaway, eds., *Uncharted Journey: Promoting Democracy in the Middle East*, Global Policy Books (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005), pp. 15-35, and Steven Heydemann, «Upgrading Authoritarianism in the Arab World» (Analysis Paper; no. 13, The Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institution, October 2007).

السياسي، ومدى قدرة السلطوية على تجاوز العنف من دون أن يهدّد ذلك استمراريتها. وتشكّل معالجة الموضوع من هذه الزاوية مساهمة ميدانية وتنظيرية في دراسة العلاقة بين حقوق الإنسان كأدوات لتجاوز العنف السياسي، والبحث في آفاق تحقّقها في غياب الديمقراطية⁽⁷⁾.

تركّز هذه الورقة على العدالة الانتقالية في المغرب، بما هي تجربة تلتقي مع النماذج العالمية في المصالحة مع الماضي الأليم. كما تركّز - في الوقت نفسه - على الخاصية المغربية التي تتمثّل في سعي النظام السلطوي إلى تجاوز العنف في تدبير الشأن السياسي، في إطار ليبرالية دون ديمقراطية. وتُطرح هذه الإشكاليات تحت العناوين التالية (ولا حاجة لنا إلى تكرار فكرة أن جميع تلك العناوين تحيل بشكل أساس إلى الحالة المغربية، على الرغم من سعيها إلى وضع هذه التجربة في سياقها العالمي): العنف في مرحلة ما قبل السلطوية الليبرالية؛ خصائص المصالحة؛ المصالحة في ظل السلطوية المُبلّرة؛ التّأصيل النظري للعدالة الانتقالية؛ الجدل السياسي والنظري بشأن المصالحة؛ المصالحة وتفكيك العنف السياسي في ظل السلطوية المُبلّرة.

أولاً: العنف في فترة ما قبل السلطوية المُبلّرة

لم يكن العنف الذي تمارسه الدولة في المغرب على مواطنيها موضوع جدل سياسي داخلي، إلى حدود عام 1989؛ إذ كانت الدولة تنكر هذه الممارسة، أو تبرّرها. كان العنف يُمارَس في سرية. وعلى الرغم من أن ضحايا العنف الدولة وأقرباءهم والتيارات السياسية الموالية لهم على الصعيدين الوطني والدولي، كانت قوى تعمل على فضح ممارسات الدولة، فإن الدولة كانت تقابلها باللامبالاة. وكان ذلك موضوعاً للشائعات، ينحصر الحديث عنه في نقاشات الفضاءات الخاصة. كان العنف الدولة يبرّر على أنه وسيلة ضرورية وناجعة لحماية الوطن من أعدائه، ولضمان الاستقرار الضروري للدولة والمجتمع.

Anthony J. Langlois, «Human Rights without Democracy? A Critique of the Separationist (7) Thesis,» *Human Rights Quarterly*, vol. 25, no. 4 (November 2003).

ولم تجعل السياقات الوطنية ولا الإقليمية ولا الدولية من العنف السلطوي مشكلة سياسية كبيرة للدولة؛ فالرقابة المتشددة والفعالة كانت تمنع الممارسات العنيفة للدولة من أن تتحوّل إلى موضوع متداول تداوّلًا واسعًا في المجال العمومي. كما أن المبررات الرسمية للتعامل القمعي مع المعارضة تبدو منسجمة مع الإطار الأيديولوجي الذي تشغل الدولة في إطاره، ذاك الذي يعتمد على أولوية الاستقرار السياسي الذي تسعى الدولة إلى ضمانه، ومواجهة الأعداء الخارجيين، واعتبار العنف أداة مقبولة في تدبير الشأن السياسي. ولم يكن هذا التصوّر مختلفًا عمّا كان متداولًا بشكل واسع على مستوى المنطقة العربية، بل والعالم الثالث بصفة أعمّ. وعلى المستوى الدولي، لم تعط القوى الكبرى أهمية تُذكر للعنف السلطوي بما هو مشكلة، بل عُدّ جزءًا من التدبير السياسي الذي يخدم مصالح القوى السياسية في ظلّ الحرب الباردة.

لكن، على الرغم من كون هذه الصورة العامة كانت هي السائدة، فإن العنف الذي تمارسه الدولة ظلّ يطرح إشكالات؛ فعلى المستوى الوطني، مثل العنف ثغرة في مبدأ إجماع جميع أفراد الأمة على القبول بالنظام القائم، على الرغم من سعي الدولة إلى تبريره. وعلى المستوى الإقليمي، كان هناك تمييز في تقويم العنف بحسب نوع الأنظمة السياسية في الجدل السياسي، على الرغم من أن العنف كان يُعدّ وسيلة مقبولة في ممارسة السياسة. وكان التقسيم الأكثر رواجًا في الساحة الفكرية هو الذي يميّز بين أنظمة تابعة للغرب ومرتبطة بالتقاليد ما قبل الحداثيّة، وأنظمة مستقلة عن الغرب، ولا تتردّد في الدخول في مواجهات علنية وقوية معه، وتبنّي خيارات سياسية تستمد أفكارها وبرامجها من مراجع حديثة، لكنّها - في الوقت نفسه - كانت حداثيّة اشتراكية متعارضة مع الحداثيّة الرأسمالية. وفي إطار هذا التقسيم، كان العنف الأنظمة الموالية للغرب (وكانت تُنعت بالرجعية) يُطرح باعتباره استمرارًا لعنف الغرب الاستعماري، بينما كان عُنْف الأنظمة الاشتراكية (تُعتبر أنظمة تقدّمية) يُعدّ امتدادًا لعنف حركات التحرّر. ومن هذا المنظور، كانت الملكية المغربية تصنّف على غرار مثيلاتها في العالم العربي، ضمن الأنظمة الرجعية. وكان عنفها يفتقر إلى هذا البُعد من مشروعية عنف المقاومة، أو عنف النضال، الذي كان يُعدّ مقبولا في الثقافة السياسية السائدة وقتها.

أما على المستوى الدولي، فعلى الرغم من أن مناخ الحرب الباردة كان يوفر الغطاء الأيديولوجي لممارسة العنف السلطوي، فإنه لم يكن كافياً على المستوى الفكري لتبرير تناقضاته مع مقومات الليبرالية. وبعد نهاية حرب فيتنام، سعت أميركا إلى بلورة أطروحة تمنح سياستها الخارجية نقساً جديداً ترّم به هزيمتها العسكرية والأخلاقية في جنوب شرق آسيا. وفي هذا الإطار، تبنت إدارة كارتر حقوق الإنسان كمرجعية في تحديد علاقاتها الخارجية. ومع أن الإدارات الأميركية لم تنضبط لهذه المرجعية، ووظفتها بالأساس في خدمة الحرب الباردة، فإن مبادرة كارتر ساهمت في أن تتحول حقوق الإنسان تدريجياً إلى ضوابط تُقاس في ضوءها السياسات التي تتبعها الأنظمة عبر العالم، بما فيها السلطويات الحليفة للغرب. ونتيجةً لهذا التوجّه الجديد، أصبح النظام المغربي مُطالباً بأن يقدم أمام الإدارة الأميركية والمجتمع الدولي تفسيرات للعنف الذي يمارسه ضدّ مواطنيه، والذي أصبح يعرف على أنه انتهاكات لحقوق الإنسان.

ثانياً: خصائص المصالحة في المغرب

طرات تغييرات على المستويات الدولية والإقليمية والوطنية، هيأت كلها ظروف التغيير في ممارسة الدولة للعنف، وفي تعاملها مع ماضيها العنيف.

ولقد أدى سقوط الاتحاد السوفياتي - على المستوى الدولي - إلى وضع حدّ للحرب الباردة، وللحسابات السياسية التي كانت تحدّد العلاقات الدولية وقتها. وما عاد عنف السلطويات قابلاً للتبرير من منطلق محاربة الشيوعية. أما على المستوى الإقليمي، فإن الأنظمة التي كانت موالية للمعسكر الشرقي فقدت حلفاءها الأقوياء في السابق. وعلى الرغم من أن هذه الوضعية الجديدة أضعفت خصوم السلطويات «الرجعية»، فإن تلك السلطويات أصبحت مطالبة بأن تتصرّف بطريقة مخالفة للسلطويات الاشتراكية، وغير متعارضة مع الأفكار الليبرالية في مجال حقوق الإنسان. وقد هيأت هذه التحولات لبروز السلطوية المُبلّرة التي شكّلت تحوّلاً في مقاربة النظام السلطوي لمسألة العنف السياسي.

ومع التشابه في هذه العوامل الخارجية التي شهدتها الأنظمة كلها، فإن

السياقات الداخلية هي التي أطرت الكيفية التي حدّد بها كلّ نظام على حدة مستوى ممارسته للعنف، ودبّر بها إرثه العنيف.

وكان أبرز معالم السياقات المغربية في هذا المجال مرتبطاً - من جهة أولى - بتصور الملك الحسن الثاني للكيفية التي يرغب في أن يُنهي بها حكمه، ويهيئ بها انتقال الحكم إلى وريثه. كما ارتبطت - من جهة ثانية - بالتطور الذي عرفته المعارضة بفصائلها المتعدّدة، وحصل لدى معظمها الاقتناع بقدرة النظام القائم على الحفاظ على مقوّماته، واستعداده المبدئي - في الوقت نفسه - بالسماح للمعارضة بالمشاركة في تدبير الشأن العام. وعلى الرغم من أن هذا الاستعداد لم يوح بمبادرة النظام إلى تحوّل ديمقراطي عميق، فإنه لم يكن يقفل الباب كليّةً في وجه إمكانات مغرية لتطوير الملكية المغربية ووظائفها وأساليبها في الحكم. وقد تعلّقت السياقات الداخلية للمغرب - من جهة ثالثة - بحصول قناعة مشتركة بين النظام السياسي والمعارضة اليسارية خاصة، بالتحالف في وجه الأصولية الدينية المعارضة التي أصبح يُنظر إليها باعتبارها الخطر الأكبر الذي يهدّد مستقبل البلاد. وكان هذا المسار يحظى بدعم القوى الكبرى التي أصبحت في حقبة ما بعد الحرب الباردة تعدّ الأصولية الإسلامية عدوّها الأساس على الصعيد الدولي.

كان تدبير السلطوية للعنف السياسي يشمل شقّين: ارتبط الشق الأول في المغرب - مثلما كان الأمر بالنسبة إلى باقي السلطويات المُبلّرة - بتبني مرجعيات من القانون الدولي، تضع ضوابط قانونية لعنف الدولة، وتُخضع هذه الممارسات لمساءلات في متديبات دولية. لم تضع هذه التدابير حدّاً لعنف الدولة، إلّا أنها أشاعت مناخاً جديداً يتسم بتوفير فرص أكبر للتعريف بحالات العنف وتوثيقها والكشف عن تفاصيلها بشكل يختلف عن السابق، لما كان عنف الدولة يجري بسريّة تُحرّر مرتكبيه من أي ضوابط قانونية أو أخلاقية أو عقلانية. إذن، كان همّ هذا الشق الأول السلطويات كلها. لكن الشق الثاني - المتمثّل في شق الحقيقة والمصالحة، وهو يعني اعتراف الدولة بماضيها العنيف وسعيها إلى تحقيق المصالحة بينها وبين ضحاياها - لم يتبنّه إلّا عدد

محدود من الدول، كانت إمّا أنظمة ديمقراطية تراجع ماضيها، وإمّا سلطويات تعيش مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية. وعلى الرغم من أن النظام السياسي المغربي لا يندرج في هذين التصنيفين، فإنه جَرَّب مقارنة الحقيقة والمصالحة في تدبير العنف السياسي. ولذلك، يُعَدّ المغرب حالة فريدة ضمن ممارسات الحقيقة والمصالحة في العالم لنظام لم يكن يشهد تحولات مؤسساتية مهمة، على غرار حالة جنوب أفريقيا، ولم يعيش فترة حرب أهلية دموية على غرار البيرو أو رواندا، ولم يواجه أزمة مشروعية حادة كما هي الحال بالنسبة إلى السلطويات العسكرية اللاتينية، ولم يتعرّض لهزيمة عسكرية مدّرة أو مُدّلة كما جرى بالنسبة إلى الأرجنتين.

في غياب هذا السياق الذي ارتبط بتجارب المصالحة على المستوى الدولي، تُظهر حالة المغرب التحوّل في تصوّر السلطوية المغربية الاستراتيجي لمستقبلها السياسي في ظل نهاية الحرب الباردة، وفي بحثها عن بدائل للعنف كوسيلة لتدبير الشأن السياسي، مع المحافظة على ركائز النظام الملكي. وتبرز هذه الخصائص في النقاط الست التالية:

- تلتقي الممارسة المغربية مع فكرة العدالة الانتقالية على المستوى العالمي، في كونها عُدَّت مقارنة بديلة للعدالة الجنائية، وأنها بذلك لم تؤدّ إلى محاسبة الجلّادين على غرار جلّ تجارب العدالة الانتقالية في العالم.

- غير أن تلك التجربة في المغرب تتميز بالتدرّج، الذي لا يبدو أنه كان نتاجاً لاستراتيجية مخطّط لها منذ البداية، بقدر ما كان يعبر عن مسaire متقلّبة تتميز بالبراغماتية والليونة. ومرّ ذلك التدرّج بمراحل متميزة خلال 14 عامًا؛ إذ ابتداءً في عام 1989 بإصدار العفو على المعتقلين السياسيين⁽⁸⁾، ولا يزال يشهد - حتى الآن - تفعيل توصيات التقرير الختامي لهيئة الإنصاف والمصالحة.

- في ظل هذه المقاربة اللينة، كان هناك أهداف تسعى الدولة إلى

Marguerite Rollinde, *Le Mouvement marocain des droits de l'homme: Entre consensus (8) national et engagement citoyen*, préf. d'Abderrahim Berrada, Hommes et sociétés (Paris: Éd. Karthala; Saint-Denis: Institut Maghreb-Europe, 2002).

تجنبها. وقد حرصت على إيجاد إطار مؤسسي وطني، يجنبها تدويل معالجة العنف الذي مارسته، ويوفر لها الدعم المحلي في مقاربتها الجديدة. وقد شكّل المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان الإطار الملائم الذي اختارته لهذا الغرض. وكان هذا الإطار يهدف أيضًا إلى جعل المقاربة تبدو خيارًا ملكيًا لا تعبيرًا عن رضوخ سياسي لضغوط دولية أو محلية.

- كما أنها حرصت على التركيز على مقاربة العدالة التعويضية كبديل من العدالة الجنائية. وتميّزت التجربة المغربية بسبقها البارز في هذا المجال على الصعيد الدولي.

- بيد أن هذا التمييز لم يعن التخلي نهائيًا عن مسار العدالة الجنائية؛ إذ لم يصدر في المغرب عفو عن الجلّادين، واحتُفظ بحقوق الضحايا في متابعة جلّاديه عن طريق القضاء.

- على عكس تجربة جنوب أفريقيا التي اعتمدت طقوسًا دينية في معالجتها لماضيها العنيف، كانت المقاربة المغربية علمانية بامتياز. ولم تجر الإشارة إلى بعض المفاهيم الدينية إلا بشكل عابر، أكان ذلك في عرض لجنة التعويض، أم في الخطابين الملكيين اللذين افتتح بهما الملك أعمال «هيئة الإنصاف والمصالحة» واختتمها بهما.

ثالثًا: المصالحة وخصوصيات النظام السياسي المغربي

كان سياق المصالحة في المغرب مختلفًا عن السياقات التي أفرزت التجارب المؤسّسة في هذا المجال؛ فعنف الدولة في المغرب لم يكن نتيجة للحرب الأهلية التي تندلع في ظل الدولة الفاشلة، بل يُعدّ نموذجًا للعنف المؤسّساتي المرتبط بسلطوية الدولة القوية، باستثناء عنف بدايات الاستقلال⁽⁹⁾.

(9) انظر التعريف الذي يعطيه برومبيرغ للدولة القوية، وتصنيفه للمغرب كدولة قوية: Daniel Brumberg and Dina Shehata, «Introduction», in: Daniel Brumberg and Dina Shehata, eds., *Conflict, Identity, and Reform in the Muslim World: Challenges for U.S. Engagement* (Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press, 2009), pp. 1-41.

ولم يشهد المغرب أزمة سياسية كذلك التي عرفتھا السلطوية العسكرية في الأرجنتين مثلاً، أو النظام العنصري في جنوب أفريقيا.

إذا كانت سياقات المصالحة في الحالات السابقة هي الهزيمة العسكرية أو الأزمة السياسية، فإنھا تمثلت في حالة المغرب في ترسيخ مشروعية النظام على أساس جديد يسعى إلى التبرؤ من العنف. وتلك السياقات لم تنطلق بسبب أزمة، بقدر ما كانت تعبّر عن تصوّر سياسي يسعى إلى تجاوز العنف كوسيلة بديلة لتدبير السياسة. ويمكن قراءتها على أنها نموذج للتحديث السياسي الذي يروم عقلنة العلاقة بين الدولة والمجتمع، والتخلي عن التهيب والتخويف والتعذيب البدني؛ وهي أساليب توظّفها السلطويات بغية تنحية المعارضة وإضعافها والاحتفاظ باحتكارها للعنف. لكننا نجد هذا البعد - بطريقة أو بأخرى - ضمن مقومات السلطوية الملبّرة. وما يميّز المصالحة هو أنها لا تتوقّف على البحث عن وسيلة بديلة للعنف، بل تقوم بالاعتراف بماضيها العنيف، وتطرّحه للنقاش العمومي، وتفسح المجال للضحايا للتعبير عن معاناتهم، وتسعى إلى المصالحة معهم. وجميعها خصائص لم تمارسها أي من السلطويات الملبّرة، باستثناء المغرب.

رابعاً: التّأصيل النظري للعدالة الانتقالية

حتّى تؤصّل المصالحة في المغرب ممارساتها، اعتمدت على النقاط التالية: عودة الوعي؛ إصلاحات المستبدّ العادل؛ ضرورات التنمية؛ الوعد بالانتقال الديمقراطي.

- عودة الوعي: في البداية، مثلت المصالحة خلال فترة حكم الملك الحسن الثاني لحظة عودة الوعي لدى الحاكم المستبد، الذي يعترف بأنه مارس العنف، لكنّه يرى أن له الحق كملك في أن يرتكبه؛ إذ هو داخل في نطاق مجاله المحفوظ، وهو «حديثه السرية». إلّا أن الملك لم يعدّ تلك الممارسات العنيفة أخطاءً ارتكبها هو، بقدر ما عدّها إجراءات كانت تمليها ضرورات السياسة في مواجهة المخاطر التي تهدّد الوطن والنظام والاستقرار. والمسؤول عنها ليس

شخص الملك نفسه، بل المحيطون به الذين كانوا محل ثقة لم يكونوا أهلاً لها. هذا هو الخطأ السياسي الذي يعترف به الملك، لكنه يطرحه باعتباره نتيجة لاختياره اقتسام السلطة مع معاونيه، ولتردده في معاقبتهم بحزم عوض التسامح معهم، أي إن الخطأ السياسي الذي يعترف الحسن الثاني بارتكابه كان متمثلاً في تسامحه وضعف نزعة احتكار السلطة لديه⁽¹⁰⁾.

- إصلاحات المستبد العادل: ارتبطت المصالحة برزنامة الإصلاحات التي قادها ملك جديد ذو تصوّرات جديدة لكيفية تدبير الملك. وكانت الوسيلة التي وقع بواسطتها تأصيل العدالة الانتقالية في المغرب هي وضع تجربة الهيئة في إطار الإصلاحات السياسية التي شرع المغرب في بلورتها منذ وصول الملك محمد السادس إلى الحكم، وهي الإصلاحات التي عُيّنت خصوصاً بالحقوق اللغوية والثقافية وحقوق المرأة.

- ضرورات التنمية: تهدف معالجة الماضي العنيف إلى تحقيق الشروط السياسية الملائمة للتنمية الاقتصادية، عن طريق التصالح مع الماضي. وقد عُذّت الانتهاكات سبباً من أسباب غياب التعبئة المجتمعية للمشاركة السياسية، ونُظر إليها باعتبار أنها كانت تشيع أجواء التوتّر تجاه الدولة وتدعو إلى الخوف منها، وهي كلّها عوامل غير مساعدة على توفير مناخ التنمية الاقتصادية.

- الوعد بالانتقال الديمقراطي: عُذّت التجربة غير منحصرة في المصالحة مع الماضي فحسب، بل ممتدة كي تهيم لشروط الانتقال الديمقراطي؛ فلقد مثل المغرب حالة استثنائية ضمن تجارب العدالة الانتقالية، لأنه بادر إلى معالجة ماضيه العنيف في ظل النظام السياسي نفسه. فالملك الذي جرت في عهده

(10) هذه استنتاجات مستخلصة من دراسة نصوص خطب الحسن الثاني واستجاباته الصحافية، من سلسلة انبعاث أمة. انظر: ذاكرة ملك: الحسن الثاني: أجرى الحوارات إريك لوران، ط 2 [جدة]: الشركة السعودية للأبحاث والنشر، (1993)، ص 91-99؛ والحسن الثاني، ملك المغرب، انبعاث أمة (الرباط: مطبوعات القصر الملكي، [د. ت.]), ج 17 (1972)، ص 233، 242 و 255-256، ج 29 (1984)، ص 83 و 279، ج 36 (1991)، ص 5 و 174، ج 37 (1992)، ص 8، 69 و 218، وج 38 (1993)، ص 205 - 210.

تجربة معالجة الماضي العنيف، هو وارث المُلْك من سلفه، أي من والده الذي وقعت في عهده الانتهاكات. وعلى الرغم من الإصلاحات الليبرالية التي تبناها الملك الجديد في مجالات المرأة والمسألة الأمازيغية والليبرالية السياسية، فإن دعائم النظام السياسي لم تعرف أي تغيير مؤسّساتي. ومع ذلك، فإن تجربة «هيئة الإنصاف والمصالحة» قدّمت على أنها تهيئ للانتقال الديمقراطي.

لم تكن عملية المصالحة - بما هي علامة تحوّل في النظام السلطوي الذي يسعى إلى التحديث السياسي والاقتصادي - كافية لتعبئة عناصر اليسار ودفعهم إلى الانخراط فيها، حتّى عندما تصل تلك المصالحة إلى مستوى إطلاق المعتقلين وتطبيق معايير العدالة التعويضية؛ إذ كانت تتطلّب في الوقت نفسه إعطاءها بُعدًا إصلاحيًا أوسع، يتمثّل في الوعد بتحقيق تغييرات مؤسّساتية. وقد عكس محتوى هذه التغييرات وتوقيتها البراغماتية السياسية التي طبعت فصائل واسعة من اليسار، بما فيها اليسار الراديكالي. كانت معالم هذه البراغماتية تتمثّل أولاً في اعتراف اليسار بضعفه وعدم تمكّنه من أن يكون قوّة قادرة على التعبئة المجتمعية الواسعة، وتتمثّل ثانياً في الاقتناع بصلاية ترسّخ الملكية كمؤسّسة وثقافة في البيئة المغربية، وتتمثّل ثالثاً في تبني خيار التغيير، في ظلّ توازن القوّة القائم على الدّفاع المتدرّج عن مبادئ حقوق الإنسان بما هو إطار غير راديكالي، ولكّنه ممكن لتحقيق التّعايش والمصالحة بين اليسار والملكية، بل وتحقيق التّحالف بينهما في مواجهة تحدّيات فترة المدّ الأصولي.

خامساً: الجدل السياسي والنظري بشأن المصالحة

ارتكز الدّفاع عن مقاربة المصالحة على البراغماتية السياسية في معالجة مخلفات الماضي، وعلى الوعد بتحقيق انتقال ديمقراطي في المستقبل، وتهيئة شروط تحقّقه التدرّجي. وفي مقابل ذلك، أثار معارضو المقاربة المغربية للإصلاح انتقادات تلتقي في عدد من نقاطها مع الانتقادات التي تُوجّه إلى المصالحة على المستوى العالمي، كما أثاروا انتقادات أخرى لا تهمّ إلا الحالة المغربية بشكل خاص. وظهرت تلك الانتقادات في شكل مقالات صحافية

وكتابات أكاديمية وبلاغات وتقارير لمنظمات حقوقية مغربية ودولية. وطرحت فكرة أن المصالحة والعدالة التعويضية تتعارضان مع مبادئ العدالة الليبرالية، وتهدفان أساسًا إلى شرعنة الاستبداد لا إلى تهيئة الانتقال الديمقراطي، وأنهما تعكسان تصوّرات مثالية متعارضة مع الفكرة الجوهرية للسياسة⁽¹¹⁾.

رأى المنتقدون في تغييب المتهمين بممارسة عنف الدولة عن المساهمة في النقاش العمومي بشأن ماضي المغرب الأليم، وحمايتهم من المحاكمة أو المحاسبة الأخلاقية العلنية، إفلاتًا للجلاّدين من العقاب. كما رأوا في غياب المحاكمات تعارضًا مع مبادئ العدالة الليبرالية التي لا يمكن أن تبرّر بحسابات البراغمية السياسية. ثم إن العدالة التعويضية لا يمكنها أن تُقبل بديلًا من العدالة الجزائية، التي هي وحدها الوسيلة المشروعة لضمان تحقيق مبدأ العدل، وحصول اقتناع كبير لدى الضحايا بتحقيقه. إن الجزاء - لا المصالحة - هو الركن المركزي للعدل في مفهومه الليبرالي. وبدائله ليست إلّا وسائل مرفوضة من الناحيتين القانونية والأخلاقية. ولا تتعدى نتائج المصالحة في نهاية الأمر تبرير الّلاعدل الذي لا يمكن تبنيه انطلاقًا من حسابات البراغمية السياسية غير المقنعة البتة؛ ذلك بأن ليس ثمة دلائل مقنعة على أن تقديم المسؤولين إلى المحاكمات يمثل خطرًا فعليًا على استقرار النظام السياسي وضمان مسار الإصلاحات، وأنهم لا يشكلون بحقّ معارضة متمنّعة بقدرة كافية على وقف مسار المحاكمات أو تغيير النظام القائم.

إذا كان هذا الشقّ الأول من انتقادات المصالحة في صيغتها المغربية يتردّد بشكل واسع في الكتابات المعارضة للمصالحة وللعدالة الانتقالية على الصعيد العالمي، فإن الشقّ الثاني يُبرز لنا الخصائص المميزة للحالة المغربية.

لا تتوقّف هذه الانتقادات على الكيفية التي مورست بها العدالة التعويضية

(11) «Morocco's Truth Commission: Honoring Past Victims during an Uncertain Present,» *Human Rights Watch*, vol. 17, no. 11 (November 2005), and Patricia J. Campbell, «Morocco in Transition: Overcoming the Democratic and Human Rights Legacy of King Hassan II,» *African Studies Quarterly*, vol. 7, no. 1 (Spring 2011).

وتقنيات إجرائها، بل تركّز كذلك على إفراغها من بُعدها الحقوقي. وتقرأها على اعتبار أنها أيديولوجيا تُخفي حقيقة الاستمرار الفعلي لنظام سلطوي لا يتغير، وأنها مكوّن لسياسات تقدّم في الظاهر كإصلاحات، بينما هي ليست في الواقع العميق غير خدع سياسية تسعى إلى تجميل الاستبداد. ورأت هذه الانتقادات أن فصائل المعارضين السابقين التي انخرطت في عملية المصالحة ليست إلّا ضحايا الخدع السياسية التي يتقنها نظام سياسي تقليدي يراكم قروناً من التجارب في هذا المجال ويوظّفها في احتواء معارضيه. بل إنها ذهبت في بعض هذه الكتابات إلى التشكيك في نزاهة المساهمين في تلك التجربة، بالنظر إلى ما حصلوا عليه من منافع مادية ثمناً لتبنيهم خيار المصالحة الخادعة⁽¹²⁾.

وما أعطى هذا النوع من الانتقادات صدى أكبر في المغرب، مقارنةً بما حصل في دول أخرى، هو أن المصالحة مع الماضي الأليم حدثت بشكل استثنائي في المغرب، في غياب تغييرات موازية مهمة على مستوى المؤسسات والنخب السياسية الحاكمة.

لا شك في أن الكتابات المتأثرة بمقاربات «المصطنع والاصطناع»⁽¹³⁾، توفر إمكانات نظرية مغرية لإغناء قراءة الظاهرة السياسية. لكنّها تسمح - في الوقت نفسه - بحريّة مطلقة للمحلّل في أن يؤوّل الحوادث في غياب أدوات المراقبة المنهجية والتّمحيص في قيمة التوثيق. وتضعف القيمة النظرية لهذه النصوص، عندما تغلب عليها أولوية تصفية الحسابات السياسية على هاجس تعميق فهم خدع السياسة.

عندما نُخرج الجدل في هذه القضايا من نطاق المواجهة الأيديولوجية بين فاعلين متنافسين، تتمثّل أولوياتهم كلها في تحقيق أهداف سياسية، فإنّنا

(12) انظر مراجعة لمقارنة هذا العهد: عبد الحي مودن، «التغيير السياسي في المغرب بين أطروحتي الإصلاح والتنمية»، وجهة نظر (المغرب)، العدد 31 (2007)، <http://www.ribatalkoutoub.ma/index.php?option=com_content&view=article&id=25:lautrefacepolitiquemaroc&catid=50:lecture&Itemid=18>.

(13) جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008).

نبقى أمام سؤالين مركزيين: هل تمكّنت المصالحة التي تنبني على البراغمية السياسية من تحقيق إنجازات غير متعارضة مع فكرة العدالة بمفهومها الليبرالي؟ وإذا لم تقدّم العدالة العقابية - باعتبارها أحد المقوّمات الرئيسة للعدالة الليبرالية - نماذج مقنعة ميدانيًا حتى الآن في التعامل مع عنف الدولة، فما هي آفاق تحقيقها مستقبلاً في صيغتها القائمة الحالية؟

لقد تمكّنت المصالحة من تحقيق إنجازات لا يمكن إنكارها، أكان في المغرب أم على الصعيد العالمي. وتتطلب قيمة هذه الإنجازات التركيز على كلّ حالة على حدة. ويرتبط بعض أبعاد هذه المصالحة بما حقّقه بالنسبة إلى الضحايا كأفراد، أكان على المستوى المادي أو على المستوى المعنوي. كما ترتبط أبعادها الأخرى بانعكاسها على المستوى الوطني الأشمل، بما هي تحقيق لشروط الانتقال الديمقراطي السّلمي، أو تهيئة لأحوال التعايش بين طوائف إثنية أو سياسية بعد فترات الحروب الأهلية الدموية. وبالنسبة إلى حالة المغرب، لا يُعدّ ما حقّقه العدالة الانتقالية من إنجازات بالنسبة إلى الضحايا كأفراد على المستويين المادي والمعنوي، محلّ خلافات جذرية، وذلك على الرغم من أن أهمّ الانتقادات في هذا المجال تهّم حجم التعويضات الممنوحة للضحايا، وعدد الذين يستحقّون تعويضات مماثلة، ونوعية الخدمات التي توفّر ضمن جبر الضرر المعنوي، وهي كلّها انتقادات لا تمسّ مقاربة المصالحة في جوهرها، بما هي تقويم سياسي للعملية.

وتزداد إنجازات العدالة الانتقالية أهمية في مجال مساءلة جرائم الدولة؛ إذ تبقى مبادئ العدالة الليبرالية غايات مثالية لم يتحقّق منها عملياً إلا حالات محدودة جدّاً؛ فمقابل ما يناهز سبعين مليوناً من ضحايا جرائم الدولة⁽¹⁴⁾، لم يحاكم من رؤساء الدول المتّهمين بارتكاب تلك الجرائم ولم تنفّذ في حقّهم الأحكام الجزائية، إلا 17 رئيساً فقط⁽¹⁵⁾. ولا يبدو أن هذا الواقع سيعرف

Robert Meister, *After Evil: A Politics of Human Rights*, Columbia Studies in Political Thought/Political History (New York: Columbia University Press, 2011), p. 318.

Ellen L. Lutz and Caitlin Reiger, eds., *Prosecuting Heads of State* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 12-14.

تغييرًا يُذكر في ظل السياقات السياسية الحالية أو المتوقعة في أفق قريب.

غير أن المسألة التي يصعب الجزم بشأنها تتعلق بمدى مساهمة هذه المصالحة في إفشال تطوّر محتمل مستقبلاً نحو تطبيق العدالة العقابية؛ بالنظر إلى أنها ساهمت في إفلات الجلّادين من العقاب، بإسراعها إلى المصالحة بين الضحايا ودولتهم الظالمة. ومع أنه كان من الصعب تقدير عدد الجلّادين الذين كان من المحتمل معاقبتهم لولا تجربة العدالة التعويضية، فإن هذه التجارب لم تمنع - في بعض الحالات - من اللّجوء إلى العدالة العقابية عندما توافرت شروطها السياسية؛ ففي حالات الأرجنتين مثلاً، قُدِّم إلى المحاكمة متّهمون بارتكاب جرائم الدولة، وذلك بعد أعوام من تطبيق تجربة المصالحة، ونُفِّذت في حقّهم الأحكام.

تؤكد هذه الحالات، على قلّتها، عدم وجود تعارض - على مستوى الممارسة - بين العدالتين التعويضية والجنائية. وعلى المستوى النظري، لا يبدو التعارض بين المقاربتين للعدالة من دون مخرج؛ إذ توفّر المقاربة التي يطرحها أمارتيا سن لمفهوم العدالة مرجعاً نظرياً في غاية الأهمية بالنسبة إلى هذا الموضوع. وهو يقترح تجاوز الأطروحات السائدة بشأن العدالة، تلك التي تعتمد على منظور فلاسفة الأنوار، وممثّلهم في العصر الراهن هو الفيلسوف جون رولز. فقد بقيت - بحسب سن - مثالية متعارضة مع الواقع المعيش.

إن الأولوية في تعريف العدالة وتقويمها ترتبط بتقويم المنجزات الاجتماعية التي تتحقّق فعلاً، بدلاً من الاقتصار على تصوّر المؤسسات وعلى الترتيبات غير الممكنة التحقّق على أرض الواقع؛ تلك التي تسعى إلى ضمان العدالة الكاملة والمطلّقة على المستوى النظري. إن العدالة، بحسب سن، ليست مرتبة كاملة مجردة يجب أن نطمح إلى تحقّقها في عالم غير تاريخي كما يقدّمها رولز، ولكنها سلسلة من الممارسات ومن الإصلاحات غير الكاملة، التي نقوم بها في واقع موجود في الحاضر. وتوفّر مقارنة سن مدخلاً جديداً لإعادة النظر في علاقة العدالة الانتقالية بفكرة العدالة الليبرالية، وذلك انطلاقاً من صُلب فلسفة

الحق الأنوارية⁽¹⁶⁾. ومن هذه الزاوية، لا يصبح تقويم قضايا المصالحة وجبر الضرر الفردي والجماعي وجلسات الاستماع إلى الضحايا، إجراءات تنطلق من مدى التطابق مع فكرة العدالة المثالية، بل يصير دورها متمثلاً في تقليص الظلم على المستوى الميداني اعتماداً على ما أنجز عملياً. ولا تكمن أهمية ما أنجزته العدالة الانتقالية من هذا المنظور في ما تعد بتحقيقه مستقبلاً، خصوصاً أنها تسعى إلى أن تحقق العدالة الكاملة دونما تمكّن من ذلك، بل هي تتمثل في مساهمة ما تطبقه عملياً على أرض الواقع في التقليل الفعلي للظلم.

ولقد وُجّه الصّنف الأخير من انتقادات المصالحة من منطلق النظرية السياسية؛ ففي وقت كانت تبلور فيه فكرة المصالحة، هناك من عدّها متناقضة مع جوهر السياسة نفسها، وقدّر أنها غير ممكنة التحقق على المستوى السياسي، وأنها تبقى فكرة مثالية. وفيما تسعى المصالحة إلى الشفاء وبثّ التناغم والإجماع والتوحد، تتجه السياسة نحو الخلاف والصراع والتعدد⁽¹⁷⁾.

إن السياسة تنبني فعلاً على التنافر بين أطراف غير متفقة، وهو ما يسمّيه كارل شميت (C. Schmitt) «التنافر بين العدو والصديق». ومن هذا المنظور، لا يمكن تصوّر وحدة سياسية في غياب هذا التنافر⁽¹⁸⁾. بيد أن الانتقاد الذي يوجّه إلى المصالحة على اعتبار أنها متنافية مع السياسة، ينطلق من أن المصالحة تعني نهاية التنافر تماماً. وهي قراءة غير دقيقة؛ تتبنّى تصوّراً مثاليّاً للمصالحة، ولا تنتبه إلى الكيفية التي تُمارس بها على أرض الواقع. إن المصالحة عندما تُقدّم على أنها تشكّل نهاية التنافر السياسي، لا تكون إلاً أيديولوجيا لتسويق المصالحة. غير أن التنافر لا ينتهي خلال عملية المصالحة؛ إنه يستمر، لكنّه يتّخذ أشكالاً وأساليب جديدة، ويعتمد على تحالفات جديدة.

Amartya Sen, *The Idea of Justice* (London: Allen Lane, 2009).

(16)

Andrew Schaap, *Political Reconciliation*, Routledge Innovations in Political Theory; 15 (17) (London; New York: Routledge, 2005), p. 8.

Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Translation, Introduction, and Notes (18) by George Schwab; with Leo Strauss's Notes on Schmitt's Essay; Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

يمكن لهذا التأويل أن يشكّل أيضًا قراءة نقدية لأطروحة شमित التي لا تعترف بأن الأطراف المتجابهة سياسيًا يمكنها أن تدافع عن مصالحها من منطلق أيديولوجيات التعاون والتضامن والسّلم، بالقدر نفسه الذي تنطلق فيه من مفاهيم الصراع والعداء والمواجهة؛ ذلك أن هذه التوظيفات ترتبط بالسياقات التاريخية والسياسية والفكرية التي تتبلور فيها، أكثر من أن تلتصق بمفهوم للسياسة قارّ ودائم ومتأصل.

سادسًا: المصالحة وتفكيك العنف السياسي

توفّر الحالات التي مورست فيها تجارب الحقيقة والمصالحة منذ بداية الثمانينيات، مواد غنية لفهم الأنظمة السلطوية بصورة أعمق، وللدور الذي كان للعنف في استمرارها ثم في التحولات التي شهدتها. ولقد مثّلت عمليات توثيق الانتهاكات التي مورست، وعُرضت على العموم - من خلال جلسات الاستماع في بعض الدول، أو من خلال نشر التقارير النهائية التي وثّقت الانتهاكات، أو من خلال الدّراسات التي رافقت هذه التجارب - موادّ غير مسبقة لتجاوز حواجز التحريم والمنع والتوجس التي طبعت البحث في مسألة عنف السلطويات.

لقد ظلّ التّصوّر السائد بشأن السلطوية ينظر بطريقة مغلقة أو ضمنية إلى عنف الدولة - في شكله المادي المرئي، أو في أشكاله البنيوية والرمزية - باعتباره يمثّل الدّعم المركزي لهذا النوع من الأنظمة. ونظرًا إلى أن العنف يُعدّ الأداة التي تعوّض عن غياب الإرادة المجتمعية، فإن تعرية حقيقته وبسط تفاصيله على العموم لا يمكن إلّا أن يزعزعا أركان السلطوية القائمة ويدعوا إلى سقوطها. لقد كانت السرية هي الطابع السائد في ممارسة عنف الدولة، والرقابة هي الأداة التي تسعى إلى منع تداول موضوع عنف الدولة في الفضاءات العمومية. ولم تقع تعرية تفاصيل عنف السلطويات إلّا بعد سقوطها، أو في مراحل متقدّمة من تحوّلها. غير أن بسط عنف الدولة من دون حدوث تغييرات في طبيعة النظام السياسي (وهو الخاصية المتميزة للتّجربة المغربية في المصالحة)، يوفّر حالة نادرة لتوثيق حجم العنف في السلطويات، وللکیفیه التي تتمكّن بها السلطويات من نبذ العنف على المستوى النظري. وتسمح الكيفية التي جرت بها عملية

اعتراف النظام بممارساته العنفية، بتحديد ما يعدّه النظام مصادر قوّته البديلة من العنف. كما أنه يوفّر مناسبة للتساؤل عن آفاق ترسّخ سلطوية من دون عنف، أو لاعتبار المفهومين متعارضين على المستويين النظري والعملّي.

لقد سمحت تجربة المصالحة بتوثيق غير مسبوق في دقّته للعنف الذي مارسته الدولة تجاه مواطنيها، منذ الاستقلال وطوال أربعة عقود ونصف عقد من الزمن. ويوفّر الأرشيف العمومي للهيئة - فضلاً عن التقرير الختامي - تسجيلات جلسات الاستماع العمومية، وتقارير ولوائح مازالت تُنشر منذ انتهاء فترة الهيئة من جانب المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان الذي تكفّل بالإشراف على تنفيذ توصيات الهيئة. إضافة إلى ذلك، توقّرت لنا نصوص غنية تتعلق بالاعتقال وأوضاعه وسياقاته. وقد كانت في قيد التداول بشكل سرّي ومحدود، لكنّ التوسّع التدريجي لحرية التعبير ومناخ المصالحة حولها قد سمح ببروز نوع أدبي واسع الانتشار يُعرف بكتابات الاعتقال، وهو يُدرج اليوم في القنوات الإعلامية وفي البرامج التعليمية. كما أن تقارير الجمعيات الحقوقية المغربية والدولية ومنشوراتها ومختلف أشكال نشاطها، تساهم هي بدورها في إغناء المعطيات المتعلقة بهذا الموضوع الذي لم تبق مناقشته مقتصرة على الفضاء الخاص المراقب والمحاصر.

تشير المعطيات الكميّة إلى أن عنف الدولة في المغرب مورس طوال فترة الاستقلال، وأنه ارتبط بحوادث تاريخية وسياسية مختلفة، وأنه مسّ في فترات متباعدة كلّاً من المناطق القروية والحضرية، وأن ضحاياه متنوّعون من حيث انتماءاتهم السياسية ما بين وطنيين ويساريين وراديكاليين وعسكريين ومدنيين وأفراد لا انتماء حزبي لهم، وصحراويين وإسلاميين. وهم يضمّون رجالاً ونساءً من أعمار متباعدة. ولقد تباينت أنواع العنف المرتكب ضدّهم ما بين الاحتجاز القسري، والتعذيب، والاغتيال. ونشرت تقارير الهيئة قائمة كاملة بالضحايا، ومعطيات عن أنواع الانتهاكات التي تعرّضوا لها. كما أن مسلسل المصالحة شمل تقديم تعويضات مالية لما يناهز عشرة آلاف من الضحايا وذويهم، والشروع في برامج لحفظ الذاكرة وجبر الضّرر المعنوي. وقد تأسّس

في مناطق مختلفة من المغرب، في شكل مراكز ومؤسسات ثقافية واجتماعية تهدف إلى رد الاعتبار إلى الضحايا وذاكرتهم⁽¹⁹⁾.

يُعدّ هذا الاعتراف العلني بالجرائم التي ارتكبتها الدولة غير مسبوق في تاريخ السلطويات. وقد ارتبط في الحالات التي شهدت مثيله بحدوث تحوّل سياسي، وُظفّت فيه المعطيات عن العنف لإدانة النظام السابق من جهة، ولتبرير النظام الجديد وترسيخ شرعيته من جهة أخرى. لكنّه لم يهدف في حالة المغرب إلى إزالة المشروعية عن النظام الذي جرت في عهده الانتهاكات، والذي تستمر ركائزه في عهد الملك الذي تزعم مسلسل المصالحة؛ ذاك الذي يستمد مشروعيته من انتمائه إلى مؤسسات العهد السابق وثقافته وتاريخه. إضافةً إلى ذلك، لم يقدم الملك الجديد عهدَه باعتباره قطيعة مع الماضي، بل ظل يركّز على أنه استمرارية مع نظام متجذّر في التاريخ. إن الاعتراف بالماضي الأليم إذن، لم يعن التنكّر لمؤسسات الماضي وتقاليده وزعاماته.

في الوقت نفسه، كانت ضرورة المصالحة متعارضة مع تبرير العنف الدولة بأنه سلوك مشروع أملت ضرورة حماية قضية نبيلة، كالوحدة الوطنية أو الاستقرار السياسي. كما أنها كانت تناوئ فكرة أن عنف الدولة كان ردة فعل على سلوك عنيف وعدواني من جانب المعارضة. لقد اقتصر مسلسل المصالحة على تحمّل الدولة مسؤوليتها عمّا ما جرى، وخلا من إلقاء اللوم على أطراف معارضة وطنية أو أجنبية. إلّا أن هذه المسؤولية لم تصل إلى درجة تقديم المسؤولين عن الجرائم للمساءلة للعمومية أو للمحاكمة. وفي المقابل، لم يصدر في حقّ أولئك عفوٌ يحميهم من الملاحقة مستقبلاً.

تميّز هذا تصوّر المركّب لماضي عنف الدولة في المغرب من تجارب المصالحة في دول أخرى، لم تر العنف عائدًا فقط إلى ممارسات الدولة بل إلى

(19) المملكة المغربية، هيئة الإنصاف والمصالحة، لجنة وطنية للحقيقة والإنصاف والمصالحة، التقرير الختامي، 6 ج في 1 مج (الرباط: المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 2007)، ج 3: إنصاف الضحايا وجبر الأضرار؛ والمملكة المغربية، المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، «التقرير الرئيسي لمتابعة تفعيل وصيات هيئة الإنصاف والمصالحة» (الرباط، كانون الأول/ديسمبر 2009).

ردة فعل على العنف المعارضة (مثل حالة البيرو). وقد قُدم عدد من الجلادين إلى المحاكمة في بعض الحالات مثل الأرجنتين، كما صدر في حقهم العفو مثلما حصل في جنوب أفريقيا، أو صدرت قوانين تحميهم من المتابعة القضائية كما في تشيلي. وتعكس هذه المتابعات المتباينة في تجارب المصالحة عبر العالم خصوصيات السياقات التي تبلورت فيها، كما أنها تُعدّ مداخل لفهم الأسباب التي تؤدي بالنظام السياسي السلطوي إلى ممارسة العنف. وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنها تساعد على تحديد مدى قدرة النظام السلطوي على التحول إلى نظام آخر، ديمقراطي أو سلطوي غير عنيف. كما تكمن أيضًا في إبراز التغييرات المؤسسية والقانونية التي تطلبها عملية الانتقال هذه، ومراحل تطبيق هذه التغييرات وتفعيلها. إنها تُظهر أخيرًا الاستمرارية التي تطبع بعض مقومات النظام السابق، تلك التي تقع المحافظة عليها في تجارب المصالحة. ويجب الإشارة إلى أن هذه التحولات لم تعرف مسارات أحادية الاتجاه، بل شهدت تقلبات في الخيارات والممارسات التي اتبعتها؛ ففي جنوب أفريقيا مثلاً، اشترط على الجلادين لكي يحصلوا على عفو، الاعتراف العلني والمفصل بكل الانتهاكات التي ارتكبوها. بيد أن هذا الشرط لم يطبق عملياً؛ إذ لم تجرِ حتى الساعة متابعة المتهمين الذين امتنعوا عن تقديم اعترافاتهم⁽²⁰⁾. وشهدت الأرجنتين قرارات متعارضة بشأن الجلادين الذين حصلوا على الحصانة؛ فقد قُدم بعضهم إلى المحاكمة، وصدر العفو بشأنهم لاحقاً، ثم قُدموا بعدها للمحاكمة ثانية، وصدرت في حقهم أحكام يقضون بموجبها اليوم عقوبة السجن.

تُبرز حالة المغرب - المختلفة عن باقي تجارب المصالحة في العالم - قدرة النظام القائم على معالجة ماضيه العنيف، مع الحفاظ على مقوماته الموروثة؛ ذلك أنه هو نفسه الذي يحتضن مسلسل المصالحة مع ضحايا ماضيه. وعلى الرغم من أن العملية رافقها الحديث عن الانتقال الديمقراطي، فإن ذلك الانتقال كان يُقدّم على أنه وعد سيجري تحقيقه في المستقبل، وعلى

Ole Bubenzer, *Post-TRC Prosecutions in South Africa: Accountability for Political (20) Crimes after the Truth and Reconciliation Commission's Amnesty Process* (Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2009), p. 231.

أن عملية المصالحة هي التي تهيئ شروطه. ولقد جرت مراحل المصالحة كلها في ظل المؤسسات والقوانين والطقوس القائمة.

وفي هذا السياق، ظهر عنف الدولة سلوكًا غير مشروع، انطلاقًا من معايير القوانين الدولية التي تحمي حقوق الإنسان. وقد اعتمدت الهيئة على نصوص القانون الدولي المُتاح في تعريف الانتهاكات وتصنيفاتها. وجرى إبعاد مرجعيات محلية أو تراثية بشكل كلي، وكان غرض تداولها في السابق تبرير تلك الانتهاكات عندما كان يجري الاعتراف بالحوادث التي ارتبطت بها. وقد وضع هذا الخيار السلطوية المغربية أمام تحدي مدى تعارضها مبدئيًا مع شروط المشروعية القانونية على المستوى الدولي. وعكست هذه المبادرة شجاعة وثقة بالنفس غير مسبوقتين لنظام سلطوي. وأجرت هذا الامتحان العسير لجنة وطنية غير مرتبطة بأي مؤسسة دولية، على عكس ما كان عليه الأمر في كل من إسلافادور وغواتيمالا مثلاً. وإذا كان تدويل المسلسل سيمنح التجربة صدقية أكبر، وربما كان سيغير مسارها كلياً، فإن الحرص على أن تكون المصالحة نابعة من مؤسسات وخبرات وطنية كان يعكس تشبث النظام بمساءلة نفسه انطلاقًا من سيادته ومن قدراته المؤسسية الذاتية.

لم تسع عملية المصالحة في المغرب إلى تبرير عنف الدولة باعتباره ردة فعل على عنف المعارضة. وجرى التخلي عن النعوت التي كان المعارضون في السابق يوصفون بها، باعتبارهم مجرمين وعملاء للخارج ومغرّراً بهم. كما جرى تجنب التصنيفات السياسية التي كانوا يوضعون فيها، من قبيل الشيوعيين والملحدّين والانفصاليين والمتطرّفين الإسلاميين، وهي كلّها تصنيفات كانت تسعى إلى تجريمهم، وإلى اعتبارهم عناصر غريبة عن مقوّمات الجماعة الوطنية الموحّدة والمنسجمة. وعوض ذلك، جرى تبني مفهوم «ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان». ومنع هذا النعت المحايد الدولة سياسيًا من وضع ممارساتها العنيفة في أي سياق تاريخي. كان هذا الخيار يدعّم موقف إبراز لا مشروعية الممارسات العنيفة للدولة على المستوى القانوني، خاصة أن جلّها وقع بشكل سرّي أو في غياب احترام القوانين ومعايير المحاكمات العادلة. غير أنه كان في

الوقت نفسه يُفْرِغ تلك الممارسات من محتواها السياسي. وإذا كانت الدولة قد ارتكبت انتهاكات قانونية تجاه ضحايا أبرياء من التُّهَم التي كانت موجَّهة إليهم، فما الذي دعاها إلى أن تفعل ذلك؟ ثم - وهذا هو البعد الأكثر أهمية في هذا الموضوع - ما الذي يجعل مشروعاتها قائمة حتى اليوم، على الرغم مما ارتكبه في الماضي ومن أنها لم تعرف تحوُّلات مؤسَّساتية؟

إذا كانت الدولة قد قبلت بأن تتجنَّب سياق أفعالها السياسي، فإن الضحايا اختاروا أن يقدِّموا قراءات متباينة لما تعرَّضوا له. ولقد ركَّز صنف أول من هذه القراءات على اعتبار أن العنف الدولة هو سلوك عشوائي من أفرادًا لم تكن لهم أفكار معارضة للدولة، ولم يكونوا متَّمين إلى أي تيار سياسي. وهناك صنف ثانٍ من القراءات التي اعترفت بمواقفها المعارضة للدولة، لكنها لم تر الدولة كتلةً منسجمة، بل قدَّمتها على أنها مؤسَّسة؛ تتكوَّن من ملكية ذات مشروعية سياسية موروثة تقوَّت بفضل دورها الوطني في مواجهة الاستعمار، ومن محيط ملكي يفترق إلى المشروعية لاحتفاظه بروابطه مع الدولة المستعمرة الأم، ولسعيه إلى الاستمرار في الدفاع عن المصالح الاستعمارية. وفي الوقت نفسه، لم تعتبر هذه القراءة الضحية غير مسيَّس، بل اعتبرته مناضلاً يدافع عن مشروع سياسي هو امتداد لأفكار الحركة الوطنية المتحالفة مع القصر في سعيها إلى تحقيق الاستقلال منذ نشوئها⁽²¹⁾. ولم تكن المعارضة تستهدف الملكية، بقدر ما كانت ترنو إلى أن تسترجع الملكية دورها الوطني الرائد، وذلك عن طريق التخلِّي عن عملاء الاستعمار (الذين كان الجنرال أوفقيير ممثلهم الأبرز)، وإعادة تقوية التحالف مع المناضلين الوطنيين. وما عدَّ هذا الصنف من القراءات تُهَم العنف التي وُجِّهت إلى المناضلين المعارضين غير مؤامرات تهدف إلى الحوُّل دون تحالف محتمل بين الملكية والحركة الوطنية⁽²²⁾.

(21) هيئة الإنصاف والمصالحة، جلسات الاستماع العمومية، تسجيلات في أقرص مدمجة.

(22) إضافة إلى الشهادة التي يقدِّمها أحمد بن منصور في جلسات الاستماع العمومية التي تعكس هذا الصنف من قراءات الضحايا للسياقات السياسية للعنف الذي مورس عليهم، قام بنشر أفكاره في: أحمد بن منصور، عناييد من ذكريات العسف وصور من زنازن المعنة (المغرب: المطبعة والوراقة الوطنية، 2003).

وفي صنف ثالث من القراءات، رُفضت صفة الضحية، وجرى تبني المشروع السياسي المعارض الذي لم يبلغ خيار اللجوء إلى العنف في مواجهة الدولة. كما اعترف في هذه القراءة بأن المواجهة كانت تُعدّ صراعًا سياسيًا بين دولة قائمة وتيار سياسي يسعى إلى التغيير، مثلما هي الحال بالنسبة إلى أي وضعية سياسية عادية. ولكن على الرغم من أن هذه المواجهة كانت غير متكافئة بحكم أن المعارضة كانت تفتقر إلى عدتها، فإن الدولة وظّفت أدوات بالغة العنف للقضاء على معارضة ضعيفة في الأصل⁽²³⁾.

مع تباين هذه القراءات لسياقات عنف الدولة وتجنّب الدولة الخوض فيها، فإنّها لم تُضعف مشروعية الدولة، ولم تلغ إمكانات إصلاحها لنفسها من الداخل على الرّغم من ظلمها. وحتىّ تلك المطالب بمحاكمة الجلّادين لم تستهدف إطاحة النظام القائم، بل رأت أن مساءلات من هذا القبيل لن تعمل إلّا على إضفاء المزيد من المشروعية على نظام لا يتردّد في إنجاز إصلاحات شجاعة.

تجنّبت الدولة في المغرب المحاكمات، على غرار ما حدث في جلّ تجارب المصالحة عبر العالم. ولم تلغ تجربة المصالحة في الصيغة المغربية إمكان إجراء المحاكمات مستقبلاً، عن طريق امتناعها من تقديم العفو أو الحماية القانونية في هذا المجال. كما أنها لم تساير قراءات الضحايا لسياقات العنف الذي مورس عليهم. ولم يُربط العنف في تحليل الهيئة بأسباب سياسية، بل عُدّ نتيجة لخلل في وظائف الإدارات المعنية بتدبير العنف وفي احترام القانون. لقد حدثت الانتهاكات لأن الأجهزة الأمنية كانت مستقلة عن أي مراقبة، وكانت - تبعاً لذلك - تتمتع بسلطات مطلقة. وفي الوقت نفسه، أخذت السلطة القضائية ونُخبها بواجب حماية المواطنين من تجاوزات الإدارات، وعلى رأسها الأجهزة الأمنية. يضاف إلى ذلك وجود نقص في التربية على الحقوق على مستوى الدولة والمجتمع المحلي معاً.

لقد سمحت هذه المقاربة التقنية لأسباب عنف الدولة بتقديم اقتراحات

(23) أحمد حرزني، جلسات الاستماع العمومية.

عملية قابلة للإنجاز من أجل وضع حد لعنف الدولة، في ظلّ انعدام توافق فكري حول سياقات العنف السياسي. وعلى الرغم من طابعها التقني، فإن إنجاز الإصلاحات من هذا المنظور لا يمكنه إلا أن يمسّ مقومات أساسية للنظام السلطوي. وهي تهتمّ بالخصوص: تدعيم استقلالية السلطة القضائية، وإخضاع الأجهزة الأمنية للمساءلة السياسية والقانونية.

وتسمح حالة المغرب بفهم مدى قدرة السلطوية على أن تعترف بممارساتها العنيفة، وبتنفيذ التوصيات لوضع حدّ لها، وبالبحث عن ترسيخ فكري للإصلاحات المتبتّاة، من دون أن يؤدي ذلك إلى تقويض دعائم السلطوية، ومن دون الحاجة إلى ترسيخ مؤسسات ديمقراطية بديلة. وتظهر إلى حدّ الآن إشارات متناقضة، لا يسمح التراكم المحدود للمعطيات على مستوى الممارسة بتقديم أجوبة حاسمة بشأنها. إن اعتراف الدولة بماضيها العنيف لم يمسّ مشروعية الدولة المستمّدة من تاريخها.

لقد وظّفت السلطويات العسكرية اللاتينية فكرة أن الانتقال الديمقراطي يعني العودة إلى الفترة الليبرالية السابقة لظهور الدكتاتوريات، وذلك في سبيل الترسّخ التاريخي لمشروعية الانتقال الديمقراطي. ومن هذا المنظور، عُدّت هذه الدكتاتوريات عطباً أصاب مسار التطوّر السياسي اللاتيني، الذي يعمل الانتقال الديمقراطي على تصحيحه⁽²⁴⁾. وحتى في تلك الحالات التي استمر فيها الدّفاع عن مزايا السلطوية وقدرتها على تحقيق النمو الاقتصادي وضمان الاستقرار كما كان الأمر بالنسبة إلى أنصار دكتاتورية بينوشيه في تشيلي، عُدّت تلك محاولات يائسة من أجل إعادة إحياء خيار سياسي حُكِم عليه بالفشل. حدث الشّيء نفسه في جنوب أفريقيا التي فقد فيها نظام الأبارتيد مشروعيته السياسية على المستويين الوطني والدولي.

أمّا في المغرب، فقد اختلف الأمر؛ فإذا كان النظام السياسي قد تبنّى

Greg Grandin, «The Instruction of Great Catastrophe: Truth Commissions, National (24) History, and State Formation in Argentina, Chile, and Guatemala,» *American Historical Review*, vol. 110, no. 1 (February 2005), pp. 46-67.

مبادئ حقوق الإنسان بشكل واضح على المستوى القانوني، فإن ذلك لم يعن التخلي عن جذوره التاريخية وعن أصول مشروعيته التقليدية التي تعود إلى عهد الأدارسة، ونعني الدولة الإسلامية الأولى التي أسست في القرن الثامن، وتجددت بظهور الدولة العلوية في منتصف القرن السابع عشر. وفي مقابل تبني الماضي الليبرالي الأميركي - اللاتيني بديلاً للسلطوية ووسيلة لمعالجة الماضي الأليم، ركزت المصالحة في المغرب على أن الانتهاكات نتجت من المؤسسات الأمنية والقضائية، المرتبطة بالبيروقراطية الحديثة، المدنية منها والعسكرية، أكثر من ارتباطها بالمؤسسات والثقافة التقليدية. كما أن الجنرال أوفقيير - السياسي الذي قام بدور مركزي في الدولة، وظلت تُوجّه إليه أصابع الاتهام على أنه المسؤول الرئيس عن جرائم الماضي - قد نُظر إليه بعد وفاته (في إثر تخطيطه لمحاولة الانقلاب ضدّ الحسن الثاني عام 1972) على أنه حالة شاذة ومتعارضة مع النظام الملكي نفسه ومع تصوّراته وخياراته السياسية، أكثر ممّا نُظر إليه من زاوية أن علاقة عضوية جمعته بالملكية⁽²⁵⁾.

وقد عُدتّ المواجهة المتوتّرة بين المؤسسة الملكية وفصائل الحركة الوطنية المعارضة (وهي المواجهة التي بدأت مع مطلع الستينيات، ودامت زهاء ثلاثة عقود، شهدت فيها معظم حالات الانتهاكات) فترة استثنائية مؤقتة انتهت بتعيين حكومة اليوسفي قبيل نهاية حكم الملك الحسن الثاني، وأعادت المياه إلى مجاريها بين ملكية ذات مشروعية تاريخية، وحركة وطنية تمثّل الحداثة السياسية، وقد جمع بينهما النضال ضدّ الاستعمار منذ ثلاثينيات القرن العشرين⁽²⁶⁾. حدث ذلك في ظل النظام السياسي السلطوي نفسه قبل تجربة المصالحة، واستمرّ خلالها وبعدها.

هيات هذه القراءات لطبيعة عنف الدولة في المغرب وإجراءات جبر الضّرر لمصلحة ضحاياها، ظروف مصالحة سلمية بين النظام وماضيه الأليم، من دون

(25) ذاكرة ملك: الحسن الثاني (1993).

(26) عبد الحي مودن، «الحداثة السياسية في المغرب»، الثقافة المغربية، العدد 17 (تشرين الأول/ أكتوبر 2000)، ص 24-35.

أن يتعرّض ذلك النّظام لتغييرات بنوية. بل إن الإصلاحات المؤسّساتية التي التزم النّظام بتحقيقها، وخصوصًا في مجال استقلالية القضاء ووضع الأجهزة الأمنية تحت مساءلة المؤسسات السياسية المدنية، مازالت في طور التهيؤ الموعود. وحتى إذا ما وقع التنصيب على بعضها بشكل أكثر دقّة في النصوص القانونية⁽²⁷⁾، فإن ذلك لن يضمن بالضرورة تفعيلها الأكمل على أرض الواقع.

يبقى هذا الموضوع متعلّقًا بمدى قدرة السلطوية على أن تطبّق هذه الإصلاحات، التي تعني في نهاية الأمر تخلي النظام السياسي عن اللجوء إلى العنف ضدّ مواطنيه في تدبير الشأن السياسي. وإذا ما تحقّق ذلك - وهو الأمر الذي نشهد تطبيقه تدريجيًا، وإن لم يخل ذلك التطبيق من تراجعات بين الفينة والأخرى - فهل سيكون مكسبًا يقوّي من مشروعية السلطوية وضمان استمراريتها، أم أنه سيوسّع إمكانات التعبئة المجتمعية المطالبة بتوسيع مشاركة سياسية فعلية؛ من خلال مؤسّسات متّخبة متمنّعة بسلطات مضمونة في تدبير الشأن السياسي ومستقلّة عن الخيارات الاستراتيجية التي لا يزال القصر مصدرها؟

ليس الجواب محسومًا؛ فقد أظهرت الاحتجاجات التي عرفها المغرب في سياق الربيع العربي، أن النظام لم يقم بتفعيل توصيات «هيئة الإنصاف والمصالحة» المتعلّقة بالإصلاحات المؤسّساتية، إلّا تحت ضغط الشارع، وهو الأمر الذي يشير إلى بقاء تصوّرات النظام بشأن المصالحة متعلّقة بميزان القوى بين الإصلاحيين والمحافظين.

وهنا، لا يمكن الحسم إمبريقًا في الدّور الذي أدته تجربة المصالحة لجعل النظام يتجاوز قوّة الرّجّة الثورية التي هزّت المنطقة. لكن لا يمكن في الوقت نفسه إغفال أن التدابير الإصلاحية التي كان النظام المغربي قد دشّنها قبل أعوام من اندلاع الربيع العربي (بما فيها فتح ملفّات الماضي الأليم)، قد وفّرت له الإمكانيات والخبرات والقنوات الضرورية للاستجابة لمطالب الشارع بفعالية وسرعة. لكن، على الرغم من أن الإصلاحات السابقة للربيع العربي

(27) الجريدة الرسمية (المغرب)، 30 تموز/ يوليو 2011.

أو اللاحقة له، لم تؤدّ في النهاية إلى تغيير بنيوي عميق للنظام السلطوي، فإن تقوية فرص الديمقراطية في المغرب مستقبلاً لا تتعلق فقط بالمطالبة بسنّ قانون يؤسّس للمشاركة الواسعة في ظلّ تقليص سلطات الملك، بل تتعداها إلى المطالبة بالسعي الفعلي إلى التأثير في تدير الشؤون العامة بحرية ومن دون خوف من عنف الدولة. وهذه الوضعية هي بلا شك قائمة اليوم في المغرب.

المراجع

1 - العربية

كتب

بنمنصور، أحمد. عناقيد من ذكريات العسف وصور من زنازن المحنة. المغرب: المطبعة والوراقة الوطنية، 2003.

بودريار، جان. المصطنع والاصطناع. ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008.

الحسن الثاني، ملك المغرب. انبعاث أمة. الرباط: مطبوعات القصر الملكي، [د. ت.].

ذاكرة ملك: الحسن الثاني: أجرى الحوارات إيريك لوران. ط 2. [جدة]: الشركة السعودية للأبحاث والنشر، 1993.

المملكة المغربية، هيئة الإنصاف والمصالحة، لجنة وطنية للحقيقة والإنصاف والمصالحة. التقرير الختامي. 6 ج في 1 مج. الرباط: المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 2007. ج 3: إنصاف الضحايا وجبر الأضرار.

دوريات

مودن، عبد الحى. «التغيير السياسي في المغرب بين أطروحتي الإصلاح والتمويه.» وجهة نظر (المغرب): العدد 31، 2007.

_____. «الحدثة السياسية في المغرب.» الثقافة المغربية: العدد 17، تشرين الأول/ أكتوبر 2000.

وثيقة

المملكة المغربية، المجلس الاستشاري لحقوق الانسان. «التقرير الختامي لهيئة الإنصاف والمصالحة، الكتاب الثاني: الحقيقة والمسؤولية عن الانتهاكات» و«الكتاب الثالث: انصاف الضحايا وجبر الاضرار.» الرباط، 2006.

_____. «التقرير الرئيسي لمتابعة تفعيل وصيات هيئة الإنصاف والمصالحة.» الرباط، كانون الأول/ ديسمبر 2009.

2 - الأجنبية

Books

Brumberg, Daniel and Dina Shehata (eds.). *Conflict, Identity, and Reform in the Muslim World: Challenges for U.S. Engagement*. Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press, 2009.

Bubenzer, Ole. *Post-TRC Prosecutions in South Africa: Accountability for Political Crimes after the Truth and Reconciliation Commission's Amnesty Process*. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2009.

Carothers, Thomas and Marina Ottaway (eds.). *Uncharted Journey: Promoting Democracy in the Middle East*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005. (Global Policy Books)

Hayner, Priscilla B. *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*. 2nd ed. New York: Routledge, 2011.

Hazan, Pierre. *Judging War, Judging History: Behind Truth and Reconciliation*. Translated by Sarah Meyer de Stadelhofen. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010. (Stanford Studies in Human Rights)

Lutz, Ellen L. and Caitlin Reiger (eds.). *Prosecuting Heads of State*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

Meister, Robert. *After Evil: A Politics of Human Rights*. New York: Columbia University Press, 2011. (Columbia Studies in Political Thought/Political History)

Rollinde, Marguerite. *Le Mouvement marocain des droits de l'homme: Entre consensus national et engagement citoyen*. Préf. d'Abderrahim Berrada. Paris: Éd. Karthala; Saint-Denis: Institut Maghreb-Europe, 2002. (Hommes et sociétés)

Schaap, Andrew. *Political Reconciliation*. London; New York: Routledge, 2005. (Routledge Innovations in Political Theory; 15)

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translation, Introduction, and Notes by George Schwab; with Leo Strauss's Notes on Schmitt's Essay; Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. London: Allen Lane, 2009.

Periodicals

Arthur, Paige. «How «Transitions» Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice.» *Human Rights Quarterly*: vol. 31, no. 2, May 2009.

Campbell, Patricia J. «Morocco in Transition: Overcoming the Democratic and Human Rights Legacy of King Hassan II.» *African Studies Quarterly*: vol. 7, no. 1, Spring 2003.

Grandin, Greg. «The Instruction of Great Catastrophe: Truth Commissions, National History, and State Formation in Argentina, Chile, and Guatemala.» *American Historical Review*: vol. 110, no. 1, February 2005.

Langlois, Anthony J. «Human Rights without Democracy? A Critique of the Separationist Thesis.» *Human Rights Quarterly*: vol. 25, no. 4, November 2003.

«Morocco's Truth Commission: Honoring Past Victims during an Uncertain Present.» *Human Rights Watch*: vol. 17, no. 11, November 2005.

Document

Heydemann, Steven. «Upgrading Authoritarianism in the Arab World» (Analysis Paper; no. 13, The Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institution, October 2007).

الفصل الحادي عشر

العدالة في عيون السجناء:
بحث في التمثيلات الاجتماعية
من داخل السجون التونسية

محسن بوعزيزي

مقدمة

لا شيء يعوّض سحر الخارجين على القانون، هكذا يرى جان جينيه. وقبله كان نيتشه في إرادة القوة يصنّف الجريمة ضمن الانتفاضات ضد النظام الاجتماعي القائم، بل كان يرى التمرد والعصيان ضرورة، لأنهما يوقظاننا من سباتنا. أما أندريه جيد، فيجعل من قصر العدالة مقصده الأول عند كل اكتشاف لمدينة جديدة، ليرى المجتمع على حقيقته. فقصر العدالة، في رأيه، يمثل المجال الاجتماعي الوحيد الذي يمكنه أن يرى الحشود فيه على طبيعتها ويلتقي بها، ويكتشف فيها ما لا يُمكنه اكتشافه في فضاءات أخرى. إنه واحد من هذه الفضاءات المأهولة بكل ما في المجتمع من أسرار وتناقضات وسحر، وبكل ما فيه من ضجيج وتعقيدات اجتماعية ونفسية؛ فهو قصر وضع من أجل العدالة، ولكنك قد تلمس من خلاله قصور المجتمع عن تحقيق العدالة، فيعمل على إخفاء وهنه في سجون عادة ما تُوضع في تخوم المدينة أو في أمكنة معزولة عن الحياة المدنية.

وربما لا يكون قصر العدالة هذا، ومن زاوية عملية، على الأقل في نظر المحكوم عليهم بالسجن، سوى حرمان من الحرية كبير، حرمان من الضوء ومن الشمس ومن مشهد الشجرة والبحر، ومصنع للخوف، يُدفن فيه البعض أحياء فيعيشون العدم الثقيل، يكبرون ويشيخون من دون أن يعيشوا الزمن، ويصلون إلى آخر الحياة قبل أوانها جزاء خطأ لم يرتكبه، في نظرهم، خاصة إذا حكمت عليهم العدالة بما يزيد على أعمارهم المفترضة. هكذا يرون أنفسهم غير مسؤولين عما حدث، وأن العدالة أغلقت، مع ذلك، دون حريتهم الأبواب بحكم طائش وغير منصف⁽¹⁾. وقد يكون السجن أفضل مثال تطبيقي

(1) لا يتخذ الباحث أي موقف من العدالة الجزائية، معها أو ضدها، ولا ينحاز في استخراج ما =

لتناول معضلة العلاقة بين العدالة والحرية؛ معضلة لا يزال الإنسان يصارع من أجلها منذ عصور.

هذا ما يسعى هذا البحث إلى تناوله، فيطلّ على خريف جَوَانِي، يكاد لا ينتهي، لسجين طويل الأناة في إنصاته إلى زمن يمضي بلا حركة وبلا متعة، بعيداً عن جميع مشتقات فتنة الحياة، وأهمها الحرية. لقد زُجَّ به في قضاء مغلق حصّره فيه العدالة لجرم اقترفه أو اتُّهم به، فتتقاطع في ثناياه سِير السجّاء وهم يحكمون على عدالة حَكَمْت عليهم ويتدرّبون على تمثيلها، فيتنبهون إلى هول الفارق بين زمن قرّره العدالة وزمن معيش في السجن.

هي فرصة لتنزل العدالة من عليائها فتتصت إلى من كانوا لا يتكلّمون، بل تتكلّم عنهم المرافعات في أحسن الأحوال أو يصمتون. لذلك تخرج كلماتهم حُتْمِي، متعنتة، بلهجة «بدائية» لا قواعد تحكمها سوى العواطف والانفعالات ومنطق سجين يطلّ على العدالة من وراء القضبان، فيحكم على من كانت له السلطة، باسم القانون، ويتمثله بطريقته، وبحسب مدّة الحكم ومعاناته. وإذا ما كان لهذه الدراسة من بعض الفضل، فليس أكثر من فتح منافذ يطلّ منها المجتمع ويتذكّر بعضاً ممّا تصمّت عليه الأنظمة السياسية إخفاءً لإخفاقاتها التنموية.

نحن هنا إزاء تمثّل للعقاب من جانب من شلّط عليه هذا العقاب في إثر سلوك اعتُبر منافياً لما تعاقبت عليه الجماعة من قوانين ومعايير. هذا التمثّل للعقاب نُسجت أغلب عناصره في سياقات اجتماعية وسياسية لم يعرف أهلها العدالة بما هي إنصاف، بل إن تاريخ الجور في هذه السياقات طويل، والإنصاف فيه يكاد لا يُذكر. ثمّ إننا نعلم منذ جون رولز أن مفهوم الإنصاف صيغ فقط لمجتمع ديمقراطي يُنظر فيه إلى المواطنين بوصفهم أحراراً ومتساوين وعقلانيين ومتعاونين، عبر حياة كاملة ومسار طويل من التعاون المنصف جيلاً بعد جيل. أمّا في سياقنا الثقافي العربي، فالأمر مختلف كثيراً،

= يدور في أخلاذ المساجين إليهم. وكلّ ما يعنيه رفع أصواتهم حتى تخرج من وراء أسوارها بما لها وما عليها. والباحث، إذا ما بلغ هذا الغرض، مطمئن إلى اكتساب ما زاد على ذلك.

إذ العدالة في الغالب تسوّغها العقيدة الدينية ويتكفلها أولي الأمر منهم، وهو ما قد يجعلها مرتبطة إمّا بالنصوص الثابتة وإمّا بأفراد لهم سلطة الواجهة، إلّا من تعلق فيهم بمشروع الدولة العصرية فجعلها رهاناً. وعندها تصبح إدارة العدالة في يد مؤسسات قضائية مختصة، تحاول أن تستند إلى مبادئ القانون لتستقلّ عن السلطة السياسية، وكذلك إلى ما في المجتمع من قوى خيرة ومنصفة.

لماذا نهتمّ بالعدالة، وخصوصاً العدالة الجزائية، في عيون السجّناء؟ لأن ما قد يكشف عنه عالم السجّين قد لا نراه في هيئة المحكمة لحظة التقاضي، ولأن صوت السجّين قد ينبثنا بقصور المجتمع في إدماج أفراد ما دامت الهوية الانحرافية ليست متأصلة فيه، بل إن هذا المجتمع هو الذي يحدّد الهوية الانحرافية أو الهوية السوية، على الأقل كما بدا الأمر في البراديغم الدوركهايمي؛ فما قد يُعتبر جُزْماً في مجتمع ما، ضمن هذا البراديغم، قد لا يُعدّ كذلك في مجتمع آخر.

وسنرى كيف يحملنا السجّين وهو يتمثّل هذه العدالة الجزائية، ينشدها ويتوسّلها حيناً، ويجادلها ويناورها حيناً آخر؛ كيف يحملنا من دون أن يدري بلغته البسيطة إلى الإشكاليات الفكرية والفلسفية الكبرى المألوفة في شأن العدالة، من قبيل العدالة والإنصاف والمساواة أمام القانون واللامساواة الاجتماعية، وفي شأن المساواة في الفرص والمساواة في توزيع الثروة. وسيجرّنا السجّين أيضاً إلى التفكير في ربط ممكن بين عدالة جزائية وعدالة اجتماعية. وسيدعونا، وهو يخرج أوجاعه، إلى التفكير في علاقة التلازم بين اللامساواة والإقصاء؛ الإقصاء الذي هو شكل أقصى من اللامساواة غالباً ما يسدّ منافذ الحياة الاجتماعية العادية ليرمي بالمقصّي في غياهب السجون.

إنّنا ما زلنا لا نعرف الكثير عن الجريمة والمجرّم؛ فالأنا الجماعية «بمعاييرها المقدّسة» تضخّمت لدينا بحكم جهلنا بالإنسان وتعقيداته ووعيه العميق (اللاوعي) حتّى أنّنا ما عدنا نرى الصواب إلّا في ما توافّق مع هذه المعايير، مع أن المشكل قد يكمن في تصوّرنا عينه للمجرّم. فقد يكون بسلوكة الإجرامي متمرّداً، ناثراً على قضائنا وعدالتنا، وعلى نظام اجتماعي بأكمله.

مجتمعاتنا تسحق المجرم الذي خالف القانون، من دون معرفته وربطه بظروفه وأوضاعه التي نحن صانعوها. ولو عرفنا حُكم المجرم علينا ورأيه في نظامنا الاجتماعي والقضائي لرأينا فيه معياراً نحتاج إليه لقياس درجة انحرافنا، فهو يوقظنا من سباتنا وينبئنا إلى أخطائنا. أوليس المجرم فرداً جازف بحياته من أجل هدف ما، أيا يكن هذا الهدف؟ أوليس السجين، وخاصة الأثني، إنساناً يحق له هو أيضاً أن يتصالح مع مجتمعه بدل سحقه وإقصائه؟

هذا ما يطمح إليه هذا البحث الذي يعطي السجين الفرصة ليتكلم ويصرخ ويخترج وعيه ولاوعيه. وإذا ما تمكّن من تحقيق بعض الفائدة، فليس أكثر من التنبيه إلى أهمية المقاربة السوسيولوجية للعدالة، وإخراج أصوات المسجونين حولها، بصرف النظر عن مقدار صحتها أو خطئها، لتعلو فوق أسوار السجن فترى النور. أريد لأصوات المبحوثين من المساجين أن تخرّج أوجاعها واختناقاتها وأن تبوح بسرّها⁽²⁾. وفي ذلك مزيتان على الأقل: تذكّر أصوات مغيّبة ومسكوت عنها ومغلوبة على أمرها في ما يختصّ بها، من جهة، وإبراز ما قد يبدو في الحس المشترك من معان عفوية قابلة للتنظيم لأن السجناء قد يكشفون بعمقهم الاجتماعي عن نوع من النسقية الثقافية لما يُعتبر لديهم عدالة.

أولاً: الإشكالية

السجن والعدالة وتمثّلاتها لدى من يرون أنفسهم محرومين منها إشكالية تقتحم عالمًا مُحَرَّمًا، مُغْلَقًا، يصعب إخضاعه للتحليل في العادة، على الأقل في السياق السياسي والإداري التونسي قبل «ثورة»⁽³⁾ الرابع عشر من كانون الثاني/يناير 2011. والأمر يتعلّق بفضاء سجنني ندخله باحثين عن رؤية ما مخصوصة للعدالة يتمثّلها «الناس العاديون» من السجناء بمعرفتهم العملية،

(2) بصرف النظر عن صدق أو كذب ما ينقله السجين عن نفسه، فذاك أمر له أهله المختصون به من القضاة. ما يهتمنا هو أن نخرّج تمثّلات السجين للعدالة الجزائية، خطأ أو صواباً.

(3) نضع الثورة بين مزدوجين لقناعتنا بأن الثورة مسار طويل لا يمكن الحكم لها أو عليها قبل أن تحقق الأهداف التي اندلعت من أجلها، ومنها في الحالة التونسية، الحرّية والكرامة والحق في التشغيل والعيش الكريم وتطوير مقومات الدولة العصرية.

ونبنيها تدريجيًا بالاستناد إلى مقابلات معمقة شاءت الصدفة أن تُجرى داخل سجنين: الأول للرجال، وهو السجن المدني في المرقية⁽⁴⁾، والآخر للنساء، وهو السجن المدني في متوبة⁽⁵⁾.

السجناء هم أحوج الناس إلى «العدالة كإنصاف»⁽⁶⁾، وأكثرهم إدراكًا لأهميتها، ونخص بالذكر أولئك الذين يشكون نقصها ويعتبرون أنفسهم ضحاياها لأنها، في أحسن أحوالها، تطبق القانون في حرفيته من دون أن تبلغ درجة الإنصاف، بما فيه من تأويل وتلطيف للعدالة القانونية بحسب وضعية المتهم وظروفه. فالإنصاف في ظل ما بقي من العدالة خارج إجابات القانون يدرس القضايا حالة بحالة، أما السائد في محاكمنا، فعدالة قانونية يترجمها القضاة والمحامون عبر لوائح الاتهام والمرافعات والكلمات الصعبة، وكذلك عبر «الأردية السوداء» و«الأردية الحمراء» التي تثير الرهبة في نفوس المتهمين. وقد تكون هذه العدالة الحرفية مدخلًا للحيف ما دامت غير معنية كثيرًا بأنسنة القانون.

السجين الموصوم، الذي نقول عنه أنه «خريج سجون» أو «مجرم خطر»، يُنتج تمثلاً إشكاليًا للعدالة التي هي فضيلة أولى، وقيمة كبرى، مقدسة، إلهية، لكنّه، وبشكل مفارق، يعرفها بضدها ويقايضها ويستفيد من «أخطائها»، ويبحث

(4) السجن المدني في المرقية يقع على بُعد حوالي 24 كلم من تونس العاصمة، ويعوّض سجن تونس الذي تمّت إزالته منذ ما يزيد على أربعة أعوام، وكادت أرضه تؤول، بحسب ما تداوله الشارع التونسي، إلى ليلي بن علي زوجة الرئيس التونسي السابق الذي فرّ تحت ضغط ثورة شعبية أطاحته وحزبه الحاكم. ويحتوي سجن المرقية، نظرًا إلى جدّته، على هندسة عقابية متطورة في مختلف أبعادها الأمنية والإصلاحية. وتعتمد الهندسة السجنية على استقلالية الخدمات المقدمة للمساجين وإفراديتها ضمن وحدات إقامة تسمّى المجمّعات التي تنقسم بدورها إلى أجنحة. يُجاور هذا السجن مبنى قديم كان قصرًا للباي حولّه بعد ذلك إلى حبس.

(5) السجن المدني في متوبة يُعتبر السجن الوحيد الذي يؤوي العنصر النسائي فقط. وهو في الوقت نفسه سجن توقيف وسجن تنفيذ حسبما جاء في الفصل 3 من القانون المنظم للسجون؛ إذ يؤوي السجينات الموقوفات تحفظيًا، وكذلك السجينات المحكومات بعقوبة سالبة للحرية وبالعقوبة أشد.

(6) انظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2009).

عن المسالك التي تتيح له المناورة بها هروبًا من العقاب. وأحيانًا يعبر عنها بالصمت بعد أن صار جسده محلّ عقاب ويعد أن حُجبت عنه الشمس وأوصدت دون حرّيته الأبواب. وإن نطق بها يكن نطقه نفيًا لوجودها: «ليست هناك عدالة»؛ «لولا العدالة لما كنت في السجن»؛ «العدالة في السماء»؛ «العدالة مال ورجال»؛ «العدالة طلبت مني كثيرًا»؛ «دون المال والرجال تصبح العدالة ظلمًا»؛ «لا وجود لعدالة إطلاقًا»؛ «ليس للعدالة إحساس»؛ «العدالة اعتبرت الإنسان مجرمًا خطرًا». هكذا يعبر عنها من هم في أشد الحاجة إليها، فيعرفها السجين بضدها ليراها في اللاعدالة، في الظلم وعدم الإنصاف ما دامت لا تراعي «ظروف العدالة». إنها تُوقع به الألم باسم استردادها للقانون من دون حسٍّ، فتقصيه من المدينة لانعدام الأهلية، وتقصيه أحيانًا من الحياة⁽⁷⁾. هذا الوصف يصنع المجرم ويتج ردّات فعل عكسية رافضة للعدالة، ناقمة عليها. وترتدّ النقمة أحيانًا على صاحبها، فيعود على جسده جرحًا ووشمًا وتشويهًا بطرق شتى.

هذه هي إشكالية هذا البحث التي تتعلّق بمفارقة قائمة على تمازج القيمة في العلاقة بالعدالة؛ فهي منشودة ومدانة، لا غنى عنها ولكنها في الوقت نفسه عرضة للمناورة والمقايضة، وحتى النفي، ما لم يربح المتهم الدعوى، فدون ذلك الظلم السجين الموقوف⁽⁸⁾ الذي لا يطمئنّ إلى العدالة فينازعها نزاعًا انفعاليًا، ولكنه لا يستطيع الصبر عليها أو العيش من دونها.

ومن الفرضيات الممكنة في هذه الدراسة أن معايير العدل في تمثّلات السجناء لا تقف فحسب عند المساواة أمام القوانين المدنية، بل تبدو أكثر تعقيدًا وتطلّبًا ما دامت تُقحم مراعاة الظروف والسيّاقات وحتى الإحساس بقيمة الرّحمة ضمن شروط ما يمكن أن يُعتبر عدلًا؛ فكلّما نزلنا السلم الاجتماعي تكون معايير العدالة أقلّ تجريديًا، وأقرب إلى معطيات الواقع الاجتماعي، وأشدّ

(7) كما في حالة الإعدام.

(8) أقول السجين الموقوف على وجه التحديد، لأنّ السجن الذي أُجريت حوله هذه الدراسة يُعتبر سجن توقيف. ثمّ إن السجين الذي استكمل مراحل التقاضي تنتهي معركته مع العدالة لتستقرّ نفسه ويلتفت إلى محيطه السجني يبحث فيه عن موقع وحياة بعد أن رضي بالأمر الواقع.

التصاقًا بحالات النزاع التي يفرزها الفعل اليومي وما فيه من معاناة. ثم إنها عدالة تبدو متدرّجة في مدى عدالتها بحسب الفئات والطبقات الاجتماعية.

ثانيًا: عدالة القوة، السجين يتمثل العدالة

العدالة مع الضعف ضرب من الجور. هكذا كانت، وبصورة لافتة، في تمثّلات جلّ المساجين الذين حاورتهم؛ تمثّلات لا تتوافر إلّا متى توافرت عناصر القوة، ومنها المال والرجال ومختلف مظاهر السلطة، ودونها السجين يوضع فيه الفرد ويُنسى حتّى من أقرب الناس إليه. ويبلغ الأمر، وفي لحظة من اليأس والمغالاة، درجة يخلط فيها السجين بينها وبين القوة رغم أنها في الأصل تطبيق للقانون. وبما أنها عدالة غير عادلة، فعليه مناورتها والتوسّل بشتّى ضروب التحايل عليها. إنه ينظر حوله فلا يرى إلّا الفقراء والمقصّين والمهمّشين يقاسمونه ظلمة السجين وضيقة. أمّا الغني، صاحب الجاه، فلا يطول مكوثه بينهم بل يغادر فور وصوله أو بعد ذلك بقليل. وقد لا يدخله البتة، رغم إدانته الواضحة. وبمجرّد إشارة من شرطي يَعدّ بما تمّ الاتفاق عليه خفية أو بمجرّد مكالمة هاتفية غامضة، لكأنّا بالعدالة ظلم متقاسم بالتناصف بين الفقراء: «بيت عنكبوت لا ينجو من شراكها إلّا الذباب الكبير، أمّا صغير الحجم فيعلق بها»⁽⁹⁾. بهذه الاستعارة الشهيرة وضع بلزاك العدالة الفرنسية في الميزان حين دافع بأسلوبه الأدبي المبدع عن شخص من العاقبة حُكم عليه بالإعدام جرّاء تهمة بقتل زوجته وعشيقتها الخادم⁽¹⁰⁾.

السجين مؤسّسة ناجمة عن فقدان التوازن في مستويات المعيشة بين الناس، واستبداد بعضهم البعض الآخر. وحدهم الفقراء يُسجنون، والفقراء في حدّ ذاته، أعتى أنواع السجين. أمّا الأغنياء، فيفلتون بأشكال مختلفة من العقوبة. ولو توافرت العدالة الاجتماعية لما كان السجين حكرًا على الفقراء

Honoré de Balzac, *La Maison Nucingen*, Études de moeurs; 3. Oeuvres complètes de (9)
H. de Balzac; 11. Scènes de la vie parisienne; t. 3. Comédie humaine; pt. 1 (Paris: Houssiaux, 1855).

Honoré de Balzac: «Lettre sur le procès de Peytel», dans: *Oeuvres complètes*, 24 vols. (10)
(Paris: Calmann Lévy, 1875-1892).

والمقvisين. هكذا تحدّث المساجين عن محتهم: العدل إلى جانبهم ولكنهم يخسرون دعاويهم أمام القاضي. ولعلهم في هذه النظرة النزاعية، الإشكالية، ينشدون نوعًا من الأمن النفسي تصبح فيه العدالة قاهرة للضعفاء أمثالهم. إنهم لا يستطيعون العيش داخل السجن من دون وهم البراءة بما هي استراتيجية دفاعية، فتراهم يدينون عدالة لا تحكم على الفعل بقدر ما تحكم على الفاعل. أمّا فعلهم، فنادرًا ما يظهر في معرض حديثهم، وإن ظهر فشرط القصدية فيه غير متوافر: «لم تكن عندي نية قتله»، «لقد ارتطم رأسه حين سقط بخشبة فمات».

لطفى الجبالي هو واحد من أولئك الفقراء - المساجين الذين أجمعوا على علاقة العدالة بالقوة، ترك منذ أربعة عشرة عامًا أربعة أطفال، أصغرهم بنت لم تتجاوز الستين من عمرها، وأكبرهم معوّق في مستوى القدمين، والبت التي تليهما تعاني مرضًا جرّاء صدمة تعرّضت لها عندما صُدمت في الشارع بخبر والدها، المحكوم عليه حينها بالإعدام. لطفى نسي عمره لشدة تشابه الأوقات التي يعيشها هنا، ولكنّه جاوز - على ما يبدو - الخمسين بأعوام. في يوم من الأيام جاءه خبر مؤداه أن والده تعرّض للضرب على يد فلاح يُدعى رمضان، فاتّجه إليه ليستفسره الأمر، وبعد نقاش حاد عاد رمضان هذا ويده بندقية صوّبها نحوه قائلاً: «إنّي أريد نسفكم وتطهير المكان منكم». فما كان من لطفى إلّا أن دفعه دفعة قوية ارتطم رأسه في إثرها بحائط سبّب له نزيفًا، ومع ذلك لم يطمئن على نفسه منه، فوضع قدمه بشدة على صدره حتّى لا يعاود اللّحاق به. ظلّ المجني عليه هناك ينزف ثلاثة أيام من دون أن يتفطّن إليه أحد حتّى قضى. بعدها علم لطفى من خبر في الصحف أنه قاتل، فسلم نفسه إلى الحرس الوطني. وبعد عام من الإيقاف صدر في شأنه حكم بالإعدام، مع غرامة مالية قدرها خمسة آلاف دينار، غير أن التعقيب حذف العقوبة المالية وأصرّ على وضع حدّ لحياته. كان خبر الإعدام رهيبًا نطق به القاضي ببرود، كأنّ الأمر لا يتعلّق بآدمي مثله. ورغم هذه الجريمة، فإن لطفى يصرّ على أن العدالة إلى جانب الغني، وأنها لا تتحقّق إلّا بالنفوذ، القوي فيها يأكل الضعيف: «لقد أعدمت العدالة بهذا الحكم أسرة كاملة من دون أن تفكّر في الإنصاف».

يقول لطفى: أنا قتلت «روحًا» في غفلة من أمري، فهل تقتلني العدالة؟ على

العدالة حتّى تكون عادلة أن تبحث عن دوافع القتل البعيدة التي قد تجيب عنها ظروف القاتل، ومنها حالته الأسرية. وهذا معنى الإنصاف الذي يلحّ عليه جلّ المساجين. والمنصف ملطّف من ملطّفات العدالة القانونية، يتجاوز الملفوظ العام ليغوص في تفاصيل الحالات النوعية وخصوصياتها⁽¹¹⁾.

مراد حمايدي شابٌ مثير في هدوئه وصبره وحرصه على أن يخلق أفقًا حتّى داخل السجن، يُجرّم - مثل غيره - التفكّك الأسري والفقر المدقع الذي جرّه إلى حكم بالإعدام، ليتّم بعد ذلك الحطّ من العقوبة البدنية فتصبح مدى الحياة، أمضى منها حتّى الآن خمسة عشر عامًا. كان مراد يعمل بناءً في بيت رسّام بأحد المناطق الغنية في تونس، فاستعان بآبن خالته ليشاركه مهنته، ولكن هذا الأخير أرادها لنفسه، فعمل على إقصائه منها، مع أن مراد كان صاحب الفضل عليه فيها، فاتّهمه بسرقة محلّ مشغّله، وقد كان هذا الأخير يحبّه ويثق به كثيرًا. وسرعان ما وجد نفسه مطرودًا بمؤامرة ممّن أحسن هو إليه. يتفطّن مراد سريعًا إلى ما فعله به ابن خالته، فيضربه ضربة واحدة بمطرقة على رأسه. ولما انتبه إلى ما فعل في لحظة من الغضب الشديد، سارع بغسل دمه ثمّ وضعه في برميل وحرّقه. ولم يكن يعرف أنه لا يزال على قيد الحياة، فكانت التّهمة القتل العمد مع سبق الإصرار والترصد. ظلّ مراد بعد ذلك ينتظر حكم الإعدام وهو سجين مدّة تسعة أعوام. وما كان له، في رأيه، أن ينال هذا الجزاء القاسي لو لم يتّبع نصيحة عون من فرقة مقاومة الإجرام أشار عليه بأن يدّعي أنّه لم يحرقه في التّوّل ظلّ ينتظر عودته إلى الحياة مدّة ثلاثة أيام. وكان هذا سبب تثبيت الحكم ضده.

مراد عمره الآن ست وثلاثون عامًا، دخل السجن وهو في الحادية والعشرين، تربّى في أسرة شديدة الفقر تقطن جبل الدولة⁽¹²⁾، بعد أن كان والده

(11) يعرف أرسطو المنصف كالتالي: «إن المنصف، وإن كان في الوقت نفسه عادلًا، ليس ما هو عادل بمقتضى القانون، وإنّما ملطّف من ملطّفات العدالة القانونية. والسبب قائم في أن القانون هو على الدوام أمر عام، وفي أن ثمة حالات نوعية ليس بوسع المرء أن يصوغها في ملفوظ عام ينطبق عليها انطباقًا يقينيًا... وهكذا ندرك بوضوح ما هو المنصف، وندرك أنّ المنصف هو العادل، وندرك أنّه متفوّق على نوع من أنواع العادل» انظر: Paul Ricoeur, *Le Juste, Philosophie* (Paris: Esprit, 1995), p. 5.

(12) جبل الدولة غير مأهول بالسكان لم يجد ساكنه من حلّ سوى العيش فيه.

ميسورًا ولكنه بدد ما لديه من ثروة على الخمر والنساء. تزوج والده ثلاث نساء دُفنَ منه كل أصناف القهر والعذاب، وأنجب منهم الكثير من الأطفال: الزوجة الأولى أبعتها عن أهلها أربعة عقود من الزمن أنجبت له بنتًا اسمها الزهراء. أما الزوجة الثانية، فضة، فقد أنجبت بنتًا هي الأخرى وفقدت بعدها مداركها العقلية قهرًا، وسقط عليها كهف في الجبل فماتت. والثالثة كانت أم مراد، أنجبت ولدين وأربع بنات، الكبرى منهن كان يحملها والدها قسرًا إلى البيوت لتعمل بها وهي لاتزال طفلة، حتى فرت إلى مدينة أخرى مكثت بها ما يزيد على العشرين عامًا من دون أن يسأل عنها والدها. تزوجت أخته وأنجبت ولدًا افعل قضية دخل في إثرها السجن حين كبر، فقط ليرى خاله مراد. وأتى له أن يعرفه وقد ولدته أمه بعيدًا عنه. هذا الوالد كان قاسي القلب، يضيف مبحوثي. لقد طرد أخًا له تدعى جميلة لأنها رفضت العمل خادمة في البيوت، فشردت في الطريق حتى اعترضها عون حرس مرور أخذها معه وحبلها⁽¹³⁾، فأنجبت منه طفلة اسمها دنيا، ماتت بعد ذلك بسبب شدة الإهمال. وتزوجت مرتين من رجلين لا يعرف مراد عنهما شيئًا. مراد الذي صار عارفًا بحياة السجن بعد طول إقامة فيه يراه مجعولًا للفقراء والأميين: «منذ ما يقارب الخمسة عشر عامًا، لم ألتق مرة واحدة بسجين والده معلّم أو أستاذ. كل من في السجن هم من الفقراء والمساكين والأيتام. فكأنما بالعدالة لا تحكم إلا على هؤلاء المعدمين». إنها، في نظر جلّ السجّناء، ليست في القانون، بل في ما يحمله القاضي من قيم عادلة، كالإنصاف والرّحمة والأخلاق و«الخوف من الله». أما القانون، فنادرًا ما يأتون إلى ذكره لأنّه، في نظرهم، مكلف⁽¹⁴⁾، نافع لمن يملك وضارّ لمن لا يملك شيئًا⁽¹⁵⁾.

لقد بيّن التحليل النفسي أن مرّة أول إحساس بالظلم إلى عامل نفساني، ينشأ من تجربة يشعر فيها الطفل الصغير بدونيته لأن أمّه تخلّت عنه. كذلك كان

(13) وهنا يخفق مراد بالعبارة ثمّ يُجهش بالبكاء.

(14) يتحدث السجّناء بإطّباب عن كلفة المرافعة وعجزهم عن تسديدها.

Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Chronologie et introduction par Pierre Burgelin (15) (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), Livre 2, chapitre 6, p. 16.

الأمر مع الكثير من المساجين حين يردّون بلواهم وما يعيشونه الآن من جور إلى ما استبطنوه من هيبتوس الظلم واللامساواة الذي شهدته أسرهم. ولا رادّ لهذه البلية إلا السماء فيصيحون باتجاهها: «العدل هو الله وحده».

ثالثاً: السّجين والعدالة، علاقة المناورة

وُلد السّجن، عند فوكو، في ظرف حقوقي اتّسم بالدعوة إلى سلطة عقابية يتساوى أمامها جميع أفراد المجتمع⁽¹⁶⁾، تُلغى التعذيب، وترتكز أولاً على الشكل البسيط للحرمان من الحرّية، لتحرم المحكوم أن يعيش وقته بشكل عادي لما تقيم معادلات كمية بين الجُرم والمدة. إنّ «عقوبة المجتمعات المتحضّرة» تمارسها بالشكل ذاته على أفرادها جميعاً. والسّجن تقنية دقيقة ويومية للسلطة على الجسد؛ تفتّن في إخماد ناره وعناصر قوّته الجامحة، واللامعيارية أحياناً، وحدّ من حركته وعنقوانه الزائدين عبر المراقبة والغلق «لتستقيم الرّوح»⁽¹⁷⁾. غير أن هذه السلطة المراقبة والمعاقبة ليست عادلة، لأنّها لا تمارس إلا على الفقراء والمقصّين والمنبوذين الذين يخشاهم الجميع، ولا قدرة لهم على مواجهة القانون ومناورته، أو حتّى مقايضته. هذا ما عايناه في هذا البحث على الأقل. أمّا الأغنياء، فلديهم هذه الكفاءة، لذلك لا تراهم إلا خارج أسوارها. وإذا ما وُجد فيه غني، صدقة، فله من الامتيازات داخله ما ليس لغيره، من نظام غذائي خاص يأتيه بوفرة من الخارج، ويُسمح له بإدخاله، حتّى العطر بأفخر أنواعه يمكن أن يوجد عند هؤلاء دون سواهم. ولأنه كذلك، فضاء للإقصاء وإعادة إنتاج التمايز الاجتماعي والشعور الدائم بالقهر، فإنّ الذي يتخرّج في السّجن يتحوّل، على الأقل، كما يقول فوكو إلى خبير بارتكاب الجرائم الموصوفة قانونيّاً، عارف بكيفية التحايل على العدالة بالتجربة، وهو ما قد يعني فشل هذا النظام العقابي. ولعلّ فشله راجع، في وجه من وجوهه، إلى كونه لم يخرج من رحم المؤسّسة القضائية وتاريخها، بل هو سابق لها.

Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Bibliothèque des histoires (16) ([Paris]: Gallimard, 1975).

Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens* (Paris: O. Jacob, 2004), p. 65.

(17)

ويبدو السجن في ظاهره بنية إصلاحية تقويمية، والحال أنه مؤسسة عقابية وتقنية للسلطة جعلت للهيمنة على الطبقات الشعبية، دون سواها. أما إيرفينغ غوفمان، فالسجن عنده «مؤسسة كلية» إكراهية أكثر من غيرها، وتمثل مجالاً للإقامة والعمل، يعيش فيها المساجين حياة معزولة ومقتنة تقنيًا خاصًا، إذ تتراجع سلطة المؤسسة على المعزولين ليشكّلوا عبر تكيفات ثانوية نظامًا من القواعد مغايرًا للنظام الرسمي⁽¹⁸⁾. وقد يستبطن السجناء قليلًا، مع غوفمان، قيمًا خاصة بهم ضمن عالمهم السجني، فلا يخضعون للوائحه بقدر ما يخضعون لنظامهم الخاص بما فيه من قواعد، لأن كل ما يأتي من النظام السجني سقوط. من سجن سقط، «طاح» بلغتهم. إنه، في نظر جل من حاورتهم، إقصاء وتعذيب وحرمان وليس إصلاحًا وتطويرًا كما تدعي المؤسسة السجنية. كيف تكون العدالة وراء هذا السور السميكة؟ يسألني أحدهم، «لم آخذ من السجن شيئًا، إلّا التدى الذي تحوّل إلى رطوبة تملأ عروقي». شيء ما يتكسر في أصواتهم، وهم يحدثونني بوجع عن العدالة وتمثلاتهم لها. حرارة البشر بردت فيهم، برودة بادية على وجوههم الشاحبة. لقد ابتعدوا عن الحياة وصاروا على حافتها، خاصة أولئك الذين حُكم عليهم بالإعدام، ثم تمّ الحطّ من العقوبة البدنية لتصبح سجنًا مدى الحياة. فهذا فلاح يقول «لم أر الأرض منذ أعوام، ولم أشم رائحتها». فالسجن ليل لا نهار له، سكن جديد لا ضوء فيه، رتابة موشحة بالسواد حتّى ضاعت التفاصيل وتشابهت الحكايات. ومن قسوة ما يرون من حرمان، تنفجر أرواحهم، وهم يسردون عليّ قصّتهم، بالقيم والحنين، عاطفيون حدّ الضعف، حتّى يجعلك الواحد منهم تتساءل: هل يُعقل أن يكون بقية بشر كهذا قاتلاً لابن خالته، ومنكلاً بجثته حرقاً؟ ويصف أحدهم سلسلة المفاتيح الغليظة، وأقفال الأبواب الموحشة بسوادها، ولحظات الفتح والغلق، فيقول: «إنّي أتعرض يوميًا لشتى أنواع التعذيب. فالسجن لا ينحصر في العقوبة البدنية، بل إن أشدها قسوة عندي، تلك الأبواب الحديدية التي تشبه الحائط في سماكتها، خاصة لحظة غلقها وما فيها من عنف يكاد يصمّ الآذان،

Erving Goffman, *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres* (18) reclus, Trad. de Liliane et Claude Lainé; Présentation, index et notes de Robert Castel, *Le Sens commun* (Paris: Editions de minuit, 1968), p. 41.

ثم ذلك السرير الحديدي، وبيوت الراحة وما فيها من تنكيل بالسجين من شدة قناعتها. يعذبني هذا الفضاء الضيق، والمغلق، مع زمن متطاوّل قاتل من شدة طوله ورتابته وثباته. هذا هو عذاب السجن الذي أرادته عدالة جائرة، زمن ممتدّ في فضاء محسور. منذ تسعة عشر عامًا أعيش بلا وجه، فلا مرآة هنا غير ما تراه بعينك من ذبول لجسد شاحب. كان بالإمكان أن أحصل على مرآة في السوق السوداء لهذا السجن، مقابل بعض الخبز أو علبة سجائر، ولكنّي لا أريد أن أواجه نفسي حتى لا أرى غريبًا مثلي». مشكلة هؤلاء هي العدالة التي سجتهم من دون مراعاة ظروفهم.

العدالة، من وجهة نظر جلّ الذين حاورتهم مقنّ حكم عليهم بالإعدام، «سوق ودلّال»⁽¹⁹⁾، بمعنى عرض وطلب: «لما أذهب إلى القاضي أشعر أنّي لست مظلومًا لأنّ كلامي لا يصل إليه»⁽²⁰⁾، «المجرم هو الذي يعرف كيف يتحايل على القانون». هذه بعض آرائهم عنها، لذلك فهم يناورونها، ولكن بحسب أشكال وتصنيفات مختلفة؛ فالسجين الموقوف غير الذي «صفّي»، أي ذاك الذي استوفى جميع مراحل التقاضي. في فترة التوقيف، تكون العلاقة بالعدالة علاقة جدل ونزاع، كلّ طرف يناور الآخر: النيابة العمومية تطلب الأقصى ضده، وهو يطلب الأقصى لفائدته. وحين يصدر الحكم الابتدائي تصبح العلاقة أكثر هدوءًا، فيتوسّل رحمتها وعدالتها الإنسانية «زوجتي مريضة، أبنائي لا عائل لهم، إنّي مُعَدَم...». وعندما «يصفّي»، تكون العلاقة بقضيته وبالعدالة أكثر وضوحًا، ويصبح النقاش دائرًا حول انتهاز فرص العفو: «فلان حصل على العفو، لم لا أتمتع به بدوري؟». هكذا تكون علاقته بالعدالة، في الغالب، أخذًا وردًا، شدًّا وجذبًا، نزاعًا وتوسّلًا. أمّا الزمن، زمن العقوبة، فيُعاش بكيفيات مختلفة: السجين الموقوف يعيشه تحت محنة المحاكمة، فيرى قصّره دهرًا. وتهدأ زوبعة الذي صفّي فيفتح الزمن على إيقاع السجن. وحينها

(19) الكلمات التي وضعت بين مزدوجين جُلّها من الدارجة التونسية وبالذات من لغة المحاكم والسجون والمساكين.

(20) يقصد السجين من هذه الفكرة أن التحقيقات الأولية التي تُجرى في مراكز (مخافر) الشرطة العدلية تحدّد في الغالب حكم القاضي.

يلتفت السجين ليكتشف محيطه الجديد الذي تعطلت فيه عقارب الساعة، فلا يقوى على عدّ الساعات والأيام بل يُحصي الشهور والسنين. أمّا المحكوم عليه بالإعدام، فله زمنية مختلفة لا ينظر فيها إلّا ما تبقى له من الزمن الممكن، الكافي للتصالح مع ما تبقى له من الحياة القليلة، وقد أتت على عافيته رطوبة السجن.

وفي آخر مدّة العقوبة، بالنسبة إلى من نجا من التأييد في السجن، تنزع آفاق التحرّر لديه إلى ملء كلّ حيزه الذهني، فتغزوه لهفة الترقّب، مع أن مجرد حكم بالإعدام، من دون تنفيذه، يعقد أي مشروع لإعادة إدماج السجين. لقد أُعدمت فيه فعلاً بعض الطاقات المتعلقة بالحياة ومعانيها، إذ لا يمكن محو ألم الحكم بالموت إلى آخر آثارها. وليس سهلاً، بعد الإحساس بالهلاك، ترميم ما انكسر من زمان ومكان. ولعلّ الإحساس بالموت أشدّ من تنفيذه. ومن المساجين من ظلّ ينتظر إعدامه ثلاثة عشر عاماً، يوماً بيوم، ليعود بعد ذلك، ومعه ما تبقى منه من بقايا حياة، إلى السجن المؤبد.

تبدو قصة السجين عندما يرويها لك شديدة التعقيد، يتقاطع فيها الخيال بالواقع، وخيالها يفوق وقائعها. يُخَبِّكُ حكاية تهديء من روعه وتمنحه بعض الأمن النفسي، وتسوّق عنه صورة إنسان مستقيم، لأنه يعلم ما يمكن أن يحمله عنه محاوره من أفكار مسبقة. والكذب في حكايته علاجي، مريح. وقد ينسى أنه اختلقها لشدة تكراره لها على عواهنها، وضمن هذه السيرة الذاتية المركّبة من سرديات بقية المساجين، تبدو العدالة جائرة، ويبدو هو المظلوم. وفي السيرة التي ينسجها السجين دورات غامضة وحلقات مفقودة، تظهر فيها جريمته، في الغالب، محض صدفة دفعته إليها الأحوال. وما كان له أن يكون هنا في السجن لولا هذه الأحوال الملعونة التي أوقعت به لارتكاب الجريمة. وأحياناً تكون فعلته قضاءً وقدرًا، لا دخل لمرتكبها فيها، فيمرّ عليها مرّ الكرام، ولا يقف عندها إلّا إذا حاصرتّه بالسؤال. فهذا محمّد، كهل في الثالثة والأربعين من عمره، لم يتجاوز السادسة من التعليم الابتدائي، يحاول أن يعطيك الانطباع بقدرته على التحليل، ومهتمّ بالقضايا الإقليمية والدولية،

يقول، مبتسمًا، عن ذبحه لجذته: «رَبِّي سَيَجَازِينِي وَيَرْحَمُنِي، فَمَا كَانَ قَتْلِي إِيَّاهَا إِلَّا تَدْبِيرًا مِنَ اللَّهِ. إِنَّهَا جَرِيْمَةٌ عَادِلَةٌ». مُحَمَّدٌ شَخْصِيَّةٌ غَايَةُ فِي التَّعْقِيدِ وَالتَّرْكِيبِ، يَصْعَبُ فِرْزُ الصَّوَابِ مِنَ الْخَطَا فِي مَا يَرُوي مِنْ حَبْكَةِ سَرْدِيَّةٍ عَنْ وَجُودِهِ فِي السَّجْنِ، مُحْكُومٌ عَلَيْهِ فِي الْأَوَّلِ بِالْإِعْدَامِ لِتُخْفَفِ الْعُقُوبَةُ، فِي إِثْرِ عَفْوِ رِئَاسِي بَعْدَ «الثَّوْرَةِ»، فَتَصْبِحُ سَجْنًا مَدَى الْحَيَاةِ. حَاوَرْتُ مُحَمَّدًا مِنْ دَاخِلِ السَّجْنِ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ لِأَفْكَ بَعْضِ مَفَارِقَاتِ قِصَّتِهِ، غَيْرَ أَنَّهُ يَفَاجِئُنِي كُلَّ مَرَّةٍ بِقُدْرَتِهِ الْفَائِقَةِ عَلَى حَبْكِ الرِّوَايَةِ، وَشِدَّةِ إِيْمَانِهِ بِمَا أَقْدَمَ عَلَيْهِ مِنْ جُرْمٍ حِينَ ذَبَحَ جَذَّتَهُ الَّتِي يَحِبُّهَا. كَانَ مُحَمَّدٌ قَدْ انْتَمَى فِي السَّابِقِ إِلَى إِحْدَى شَبَكَاتِ الْمَافِيَا فِي إِيطَالِيَا، اشْتَغَلَ فِيهَا بِقَلْبٍ مَيِّتٍ، وَلَمَّا أَحْسَنَ أَنْ رَأْسَهُ صَارَ مَطْلُوبًا غَادَرَ إِيطَالِيَا بِاتِّجَاهِ مَرْسِيلِيَا حَيْثُ حَصَلَتْ «الْمُعْجَزَةُ»، إِذْ «رَأَى كِتْلَةً مِنَ النُّورِ وَسَمِعَ صَوْتًا يَنَادِيهِ أَنْ إِرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ يَا مُحَمَّدُ، وَادْعَ إِلَيْهِ بِالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ». وَلَمَّا امْتَلَأَ قَلْبُهُ بِالْإِيْمَانِ عَادَ إِلَى تُونِسَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ، حِينَهَا جَهَرَ بِـ: «رِسَالَتِهِ مِنْ دُونِ خَشْيَةٍ»، وَبَدَأَتْ الْمَضَايِقَاتُ مِنْ شَرْطَةِ بَنِ عَلِيٍّ⁽²¹⁾. وَلَكِنَّهُ لَمْ يَتَوَانَ عَنِ التَّذْكِيرِ بِاللَّهِ بَعْدَ مَا يَسْمِيهِ «الرَّحْلَةَ الْأُورُوبِيَّةَ». مُحَمَّدٌ قَتَلَ جَذَّتَهُ الَّتِي يَحِبُّهَا مِنْ أَجْلِ الدَّعْوَةِ إِلَى اللَّهِ، كَمَا يَزْعُمُ، وَلَكِنْ أَيْضًا مِنْ أَجْلِ مَرَاوِغَةِ شَرْطَةِ بَنِ عَلِيٍّ الَّتِي تَتَرَبَّصُ بِهِ لِتَتَخَلَّصَ مِنْهُ: «وَإِنِّي وَاثِقٌ مِنْ أَنَّ اللَّهَ سَيَسَامِحُنِي، كَمَا سَامَحُنِي وَالِدِي، لِأَنِّي صَاحِبُ رِسَالَةٍ كَانَ فِيهَا قَتْلُ جَذَّتِي مَرَحْلَةً ضَرُورِيَّةً سَاعَدَتْنِي عَلَى تَجَاوُزِ عَقْبَةِ اعْتَرَضَتْ سَبِيلِي فِي أَثْنَاءِ الدَّعْوَةِ، وَسَأُظَلُّ صَاحِبَ رِسَالَةٍ حَتَّى فِي الْقَبْرِ. هَذَا الْكَوْنُ لِلَّهِ وَأَنَا دَاعِيَةٌ فِي سَبِيلِ إِعْلَاءِ كَلِمَتِهِ. لِذَلِكَ فَإِنْ مَا أَقْدَمْتُ عَلَيْهِ مِنْ قَتْلِ لَجَذَّتِي يُعْتَبَرُ عَدَالَةً. فَالْعَدَالَةُ هِيَ الْعَدَالَةُ الْإِلَهِيَّةُ». يَسْرُدُ مُحَمَّدٌ قِصَّتَهُ بِثِقَّةٍ عَالِيَةٍ، لَا تَرْتَدُّ فِيهَا، وَكَثِيرًا مَا يَغْذِي فَوَاصِلَهَا بِالْقِيمِ وَالْمَوَاعِظِ، وَمَا يَجِبُ وَمَا لَا يَجِبُ، وَيَغْضَبُ حِينَ يَصْطَدِمُ بِسُؤَالِ مَشْكَكٍ أَوْ مَكْرَرٍ. وَغَالِبًا مَا يَسْتَبِقُ سُؤَالَ مَتَوَقِّعًا، فَيَضَعُهُ بِنَفْسِهِ لِيَجِيبَ عَنْهُ. وَبِصَرَفِ النَّظَرِ عَنْ مَدَى تِمَاسُكِ هَذِهِ الْقِصَّةِ، بِمَا فِيهَا مِنْ مَفَارِقَاتٍ عَجِيبَةٍ، فَإِنَّ الْحَرَصَ عَلَى مَنَاورَةِ الْعَدَالَةِ وَتَحْوِيلِ أَنْظَارِهَا أَدَّى إِلَى هَلَاكِ الْجَذَّةِ.

(21) الرئيس الذي أُطِيعَ فِي 2011 عَقِبَ ثَوْرَةٍ شَعْبِيَّةٍ انْطَلَقَتْ مِنَ الْأَطْرَافِ الْمُقْصَبَةِ.

يكشف بعض قدماء المساجين، خاصة العائدين منهم⁽²²⁾، عن معرفة دقيقة بمسالك القضاء وطرقة المتعرجة ومواطن الضعف فيه، من زاوية نظرهم. فهذا المنذر الحفناوي يرى ضعف القضاء في خضوعه القسري لطوق التحقيقات الأولية التي صاغتها الشرطة بعيداً من أعين العدالة، حتى أن القاضي عندما يطلب من المتهم إدانة نفسه، إنما يبحث عن تبرئة حكمه من محضر الاتهام، باتجاه البراءة أو باتجاه الإدانة. وكثيراً ما يُرجح القاضي كفة الخطأ. فالقضاء ليس درجات، كما يقول: «القضاء درجة واحدة يورطك فيها محضر الاتهام الذي صيغ في مركز الشرطة، أو يدنيك». وهنا يجهل السجين أو يتجاهل ما للمحكوم عليه بالإعدام من ضمانات، ومنها أنها قضايا لا تباشرها الشرطة، بل تنتمي إلى جسم القضاء الذي بقدر ما يبحث عن وسائل الإدانة، يتوسل وسائل البراءة حتى وإن كان المتهم معترفاً بجريمته، ومنها سماع الشهود وتشخيص الجريمة قبل ختم البحث، القابل هو أيضاً للاستئناف والتعقيب من جانب المتهم. ولا يصدر الحكم النهائي بالإعدام إلا بعد أن يمرّ بمراحل مختلفة يشارك فيها عشرون قاضياً، الأمر الذي يجعل نسبة الخطأ شبه منعدمة، كما يقول أحد القضاة⁽²³⁾، وهذا عين الخطر الذي قد يقع فيه القضاء حين يستبطن، بفعل التجربة، معتقدات وأنماطاً عن السجين تجعله يرى السجناء «مفرداً في صيغة الجمع» لشدة التماهي. وقد يشكّل مثل هذه المعتقدات العدو الأول للحقيقة وللإنصاف في الحكم.

السجين العائد عرف القضاء ومسالكه وألف السجن وقتامته حتى بات لا يهاب هذا أو ذاك، ومن ثمة تنتفي الصفة الردعية لكليهما عليه. لقد عاش التجربة الإجرامية والعقابية وعاشها منذ الطفولة من دون سند أسري في الغالب؛ جريء في خرق القوانين السجنية إلى أن ينال أعلى الألقاب داخل التنظيمات اللاشكلية

(22) السجين العائد هو ذاك الذي دخل السجن أكثر من مرة، حتى أنّ بعضهم يترك أمتعته داخله لأنه واثق من عودته. هذا الصنف من المساجين يصبح عارفاً بمدخل القانون ومخارجه، وتتكوّن لديه ثقافة قضائية وسجنية عملية.

(23) هنا أجريت مقابلات محدودة مع بعض القضاة لأسألهم عما يعتبره السجين تقصيراً في الإجراءات القضائية.

التي تفرزها الحياة داخل السجن، فيصبح قصّة من قصص السجناء في ما يكشف عنه من سلوك لامعاري. هذا الصنف من السجناء يبدو دليل فشل للمؤسسة القضائية والسجنية على الردع والإصلاح، فبقدر مدّة السجن يكون العود⁽²⁴⁾.

السّجين منذر كهل من شمال تونس، في الثانية والأربعين من عمره، مطلق، لم يتجاوز مستوى الرابعة من التعليم الثانوي. سجين عائد تردّد على السّجن عدّة مرات، وأخيرًا حُكم عليه بالإعدام، ثم خُفف الحكم إلى السجن المؤبد في إثر عفو رئاسي. أمضى من مدة الحكم خمسة أعوام نتيجة جريمة قتل لم يرتكبها، كما يقول، بل تمّ التغافل عن الأدلّة والشواهد التي تثبت براءته وتدين أعوان الشرطة، المرتكبين الحقيقيين للجريمة. يروي قصّته فيقول: «كنت حاضرًا في جلسة خميرية رفقة اثنين من ندمائي، محمد وزيد، وإذا بنزاع ضار يشب بينهما كانت نتيجته شقّ رأس هذا الأخير بحجرة، لم تأت عليه في حينه، بل قصّي بعد ثمانية أيام ذاق خلالها كلّ أصناف التعذيب من قبل عناصر من الشرطة تصفية لحسابات قديمة. وإذا بي أجد نفسي متهمًا بقتله مع سابقة الإضمار والترصد. فلقد حُسم أمر القضية قبل وصولها إلى المحكمة. ولما وقفت أمام حاكم التحقيق وجدت نفسي مندفعًا إليه لضربه، إذ رفض سماعي وأيد التهمة، فكان حكم الإعدام. هكذا ترى أن القضاء مقيد الصلاحيات بمحاضر الشرطة التي غالبًا ما تحدّد مصير العدالة».

للسجين العائد قدرة فائقة على المراوغة. ولعلّه لا يدري أنه يُراوغ لأنه يعيش بخيال هو الواقعي الأكيد عنده، يستعين به على ويلات السجن ولياليه التي لا تمضي، وقد يراه منطقيًا أيضًا. وسيكون من الخطأ عدم تصوّر منطق خاص بالسجين خلافًا لما يمكن أن تعتبره العدالة منطقيًا.

نور الدين أيضًا يردّ مأساته إلى الشرطة، ويرى العدل في توافر عناصر

(24) انظر في هذا المعنى نفسه: سامي نصر، «سوسيلوجيا العود: دراسة سوسيلوجية لظاهرة العود داخل المؤسسة السجنية وخارجها» (أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2007-2008)، نشر في كتاب: سامي نصر، سوسيلوجيا العود: دراسة سوسيلوجية لظاهرة العود داخل المؤسسة السجنية وخارجها (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2008)، ص 387.

القوة ودونها السجن حتى الفناء، خاصة إذا كان الجاني فقيرًا والمجني عليه غنيًا، يقول عن نفسه: «عمرى الآن تسعة وأربعون عامًا قضيت نصفها تقريبًا في السجن بسبب تهمة باطلة بقتل قريب لمناضل، فكان الحكم عليّ بالإعدام قبل الحطّ منه ليصير مؤبّدًا. ورغم طول إقامتي في السجن، غير أنّي لم أرَ تغييرًا في سلوكي وفي نظرتي إلى الحياة وإلى العدالة؛ هذه التي برّأني لما كنت مذنبًا وجرّمتني حينما كنت بريئًا. إنها بمثابة السوق ولكل قضية فيها ثمن، تعوّضه المرأة عند فقدانه».

السجين الموقوف أو المستجّد، أو المبتدئ - بلغة القضاة، يبدو منهازًا في أيام توقيفه الأولى، بريئًا من وجهة نظره. يجعل من الإنكار فرصة للتّجاة، وشيئًا فشيئًا، وبالاتّناد إلى نصائح السجّاء، يصنع لنفسه قصّة وقائيّة من القانون، وعلاجيّة، يواجه بها عالم السجن، قد تتبطن اعترافًا جزئيًا بالتهمة المنسوبة إليه. في السجن يبدّد هذا الصّنف من المساجين الكثير من الوقت محدّقًا في اللّاشيء، لا يفكر إلّا في الابتعاد عن عالم «العنبر»: «أريد أن أقابل المدير، عندي ما أقوله له، أريد أن أرى التّحقيق، يجب أن أقابل الطّبيب». يتعلّق بالزيارة حدّ العدوانيّة، إذ يراها طوق التّجاة الوحيد. يستفيق صباحًا، فيكتشف مرّة أخرى أنّه سجين العدالة، فيزداد فزعًا. في فضاء الفسحة اليومية تتغير نبرة الكلام، لتكون أكثر أملًا. هنا يتدربون على القضاء، ويناقشون القضية وما يوافقها من فصول قانونيّة، مناقشة تعطي للأكثر خبرة ومعرفة عملية مكانة أرفع في تراتبيّتهم الاجتماعيّة، يبيّزه بعض من خيرات «القفّة». في فترة التوقيف يبحث السّجين الموقوف عن أي فسحة أمل، مهما تكن وهميّة: التّطير، الشّعوذة، تفسير الأحلام، قراءة الكفّ، العرافة. وبعد الزيارة يأتيه «ولد القفّة» أو «ولد الماكلة»⁽²⁵⁾، وتبدأ التحاليل: ماذا؟ كيف قالت؟ لماذا؟ فضاء السجين ضيق، لذلك ترى السجين كثير العناية به حتّى في مشيته المقتصدة ضمن مساحة ضيقة، ومكتظة بالسكان.

وتمرّ الأيام متاقلة، ولا يعود الموقوف إلى إيقاع الحياة داخل السجن إلّا

(25) ولد القفّة أو ولد الماكلة تعني رفيقه الذي يشاركه الأكل ويتقاسمه كل شيء في السجن.

بعد استكمال جميع مراحل التقاضي من حكم البداية إلى التعقيب، حينها يعرف أن حبسه لن يكون أبدًا وإن طال. ويبدأ الحديث عن العفو والإفراج. وحتى هذا، في نظر بعض السجناء، امتياز الأقوياء الذين لهم سندهم، بل ما وراء القانون لديهم لأن الاعتبار فيه هو المعيار الغالب. ومن ضحية مغلوبة على أمرها، يتحوّل الموقوف بعد أن «صقّى» إلى كائن شرس في الدفاع عن وجوده. ويزداد ضراوة وحقداً دفيناً كلما فقد عزيزاً أو خسر مكانة (وفاة والده، طلب زوجته للطلاق، أم مثقلة بألم الفراق...). ويبدأ في اكتساب عناصر من القوة تمنحه طاقة على التحمل، يصبح أكثر صلابة ورباطة جأش، ويشحذ إحساسه بأنه ليس كغيره من الناس، بل هو شخص منبوذ، أسقطه المجتمع من عقده الاجتماعي وتخلّى عنه، فتزداد لديه قوة المقاومة. غير أن البعض منهم سرعان ما ينهار، فإما أن يدخل في رصانة كثيفة وجأفة أو عزلة قاتلة، وإما أن يتكلوا بأجسادهم وشماً أو جروحاً غائرة بكلّ ما تطاله أيديهم من آلات حادة، إذ لا طوعياً للنفس، وإمعاناً في إهانتها. ولكن الأغلبية منهم يعفيهم اتهامهم للإجراءات القضائية من الشعور بالذنب، ولولاها لأدان بنفسه ما أقدم عليه من جرم. فها هو يرى الأعمال نفسها تُرتكب بضمير مطمئن باسم العدالة. لقد قرأ القاضي ملفاً ولم يقرأ بشراً قد يكون بريئاً، أو على الأقل ساقته أقدار إلى عمله «السيء»، ولم يجد أمامه لسان دفاع يوازن بين الدليل وعكسه. ولولا العدالة والمرأة لما كانت هذه حالة.

ومن السجناء من لا يتحمل العقاب فينهار، ولا يرى ما يحيط به من فرط «حضرة الغياب»، كما حدث لـ: ص. س. الذي صارت الأدوية المهدئة تحدّد إيقاعه اليومي ودونها الجحيم. صالح حُكم عليه بالسجن مدى الحياة جرّاء حرقه ملهى ليليّاً بمشاركة اثنين من رفاقه عقب خلاف مع صاحب المحلّ أسفر عن وفاة مواطن أردني حرقاً. ولم يحظ بالحد الأدنى من شروط المحاكمة العادلة، كما يزعم، «وحتى صوت الدفاع كان غير مسموع لانتمائه إلى المعارضة في عهد المخلوع»⁽²⁶⁾. وكلّما ضاق به السجن انهال على جسمه

(26) المخلوع نعت صار يُطلق على الرئيس الفار بن علي. وقلّما يذكره التونسي بالاسم بل بنعوت في الغالب.

تقطيعًا حتى لم تسلم بقعة واحدة منه، لأنه لا يرى مخرجًا لعذابه، فزمن العدالة طويل ولكن زمن السجن أطول.

المرأة والإدمان والفقر والامية الهجائية عناصر غالبًا ما تكون مداخل التورط في مواجهة العدالة والحرمان من الحقوق المدنية، وحتى من الحياة أحيانًا. فهذا لسعد من منطقة الجريد بالجنوب التونسي، تزوج خمس مرات حتى صار «خيرًا» بمسالك الطلاق بأخف الأضرار. حملته قارورة خمر وسكّن إلى السجن مدة عشرة أعوام. نجوى هي الزوجة الخامسة، تزوجها بعد عام ونصف عام من سكنها عنده على وجه الإحسان، كما يقول، لكن سرعان ما تغير سلوكها لتصبح عدوانية، خاصة مع أطفاله الصغار. وبعد توتر العلاقة، غادرت محلّ الزوجية لتبدأ بينهما مرحلة جديدة من السبّ والشتم والاستفزاز أفضت إلى تمزيق جزء من جسدها بسكين على وجه الخطأ، فكانت المحاكمة. يقول لسعد إن أول الأسئلة التي وجهها إليه القاضي تدور حول دخله السنوي وراتبه الشهري. ولما علم بأنه ميسور، توجه إلى الكاتبة قائلاً: «أنا لما أجوع أحتاج إلى الأكل»، فأجابته بدورها: «لك أن تأكل وتطعمنا معك». وكانت تتصرف مع القاضي بنديّة وعناد مثيرين للريبة. ولما عاد من المحكمة إلى السجن شاركه السجناء في عملية تفكيك لغة القاضي وما فيها من طبقات في المعنى.

وكان يمكن أن يفلت من المحاكمة بتسوية خفية لو لم يتنبه القاضي في آخر لحظة إلى أن المتهم أخ لرائد في الأمن، وهو ما قد يمثل خطرًا عليه لو تورط معه في عملية رشوة. فكان الحكم عشرة أعوام نافذة. وها هو الآن يعاني داخل السجن سرطانيًا من النوع الخبيث وضغطًا في الدّم ومرض السكري كذلك، ومع ذلك تبدو عليه علامات القوة والثقة؛ ثقة لا يتردد لسعد في الجهر بها كما في إيمانه بأنه أعلم بمسالك القضاء من المحامي، وأعرف بالقانون منه.

في السجن إيقاع للوقت بلا إيقاع من شدة التشابه، فيوم واحد يكفي لمعرفة مختلف فقراته اليومية لتكرار المألوف وفقر التبادل، حتى تتوحد سير المساجين لما يسردون عليك بشأن علاقتهم بالعدالة وما فعلته بهم، ويتشابهون في أجسامهم

التي يعيد السجن صوغها، ويغيب عن نظراتهم بريق الحياة: «برّا route» أو «برّا حساب»⁽²⁷⁾؛ صوت يسمعون كل صباح، فتصطف المجموعات ليُعَدُّهم رئيس الجناح، السجن هو الآخر. ويستفيق المساجين بتعب الأرق بعد ليلة مضنية لكثرة الهواجس. الآن يتذكر كل منهم مع إشراقة كل صبح أنه مسجون بعد أن غادره مخيالًا في أثناء النوم. ينتشر المساجين في فضاء فسحة محاصرة، ومع ذلك تتغير نبرة الصوت عن الداخل ليسري فيها بعض النشاط وقليل من الأمل: «ماذا قلت؟ كيف حدثت المكافحة؟ كيف كان القاضي؟ الأسيرة، الاستئناف، التعقيب، لقد وقعت بين يدي قاضٍ لا يرحم، ماذا عليك فعله الآن؟ لقد تعبت، أريد أن أعرف حكمي». والحكم لدى السجن هو معرفة تاريخ السراح، وبعده تبدأ رحلة السجن، فيتججر القلب وتتغير اللغة، وينقلب من ضحية إلى نزق غير مبال، تمرّدًا على «حكم جائر بالسجن». هكذا يراه السجن مهمًا يقترب من جرم.

وحينما ينتصف النهار يُؤتى بغداء يتركه من كان مريضًا. ولا بأس خلال ذلك في إعادة تفكيك ما قد قيل سابقًا ولكن بمزيد من التفصيل. وهنا يُفسح المجال لأهل الخبرة من «الكرّا كجية»⁽²⁸⁾، أولئك الذين طال مقامهم في السجن وعلموا أسرارهم وخبروا مسالك القضاء. وفي الليل تهجع الحركة، ويتمّ التعداد مرة أخرى، فتقفّل الغرف ويبدأ السجن الحقيقي، ويؤول الأمر إلى حارس الليل من بين المساجين، ومن مهماته منع التجمّعات، والوشاية بمن يستهلك المخدرات.

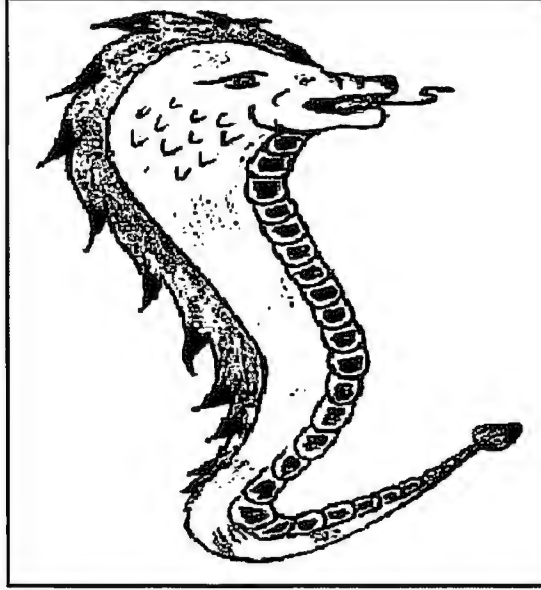
رابعًا: صورة العدالة في الجسد: لغة الوشم

الوشم علامات يتواصل من خلالها المساجين بلغة صامتة لا يفهمها غيرهم. وقد تنبى عمّا يستبطنونه عن العدالة الجزائية التي أودعتهم السجن من أحكام، كهذا الوشم الذي يشير إلى قاضٍ (الحاكم بلغة السجن) بفم ذئب

(27) اصطقوا في مراقعكم للقيام بعملية التعداد المعتادة.

(28) المقصود بالكرّا كجية المتعودون على الإجرام، وطالت مدة سجنهم حتّى ألفوه وتمرسوا بنمط الحياة فيه. ومنهم من صار عاجزًا عن مغادرته، ولو أفرج عنه.

وفرو حصان وكرش حنش. فيظهر هنا على شاكلة حيوان مركّب من ثعبان وحصان وذئب، حاد الذنب طويل اللسان، بارز الأنياب عظيم الرأس، كثيف الفرو، وبلا عظام⁽²⁹⁾.

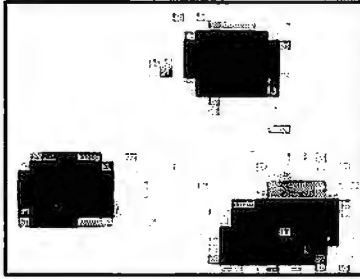


والوشم، كما هو معلوم، كتابة بالنقاط، والنقطة لدى السجين مدخل تجريبي يقدر من خلاله مدى قدرته على التحمّل من عدمه، فإمّا أن يمضي في التجربة وإمّا أن يعدل عنها. وفي هذه النقطة الصغيرة لعنة على «الحاكم الظالم» وتمرد على سلطة القانون وانطلاق في الانحراف وإعلان العصيان. ولعلّ هذا ما يجعل عون الأمن ينفر منها، ويدفع السجين إلى إخفاء دلالتها. وتوضع النقطة بجانب الأنف لتشير إلى الأنفة والاعتزاز بالذات، وقد توضع تحت شحمة الأذن علامة على أن حاملها قليل العناية بالقليل والقال، وتكون بجانب الفم دلالة على النفور من «الصّبة»، بلغة المساجين، على معنى عدم الوشاية

(29) الباحث مدين للأخصائي النفسي في سجن المدني في المراقبة منير الدريدي على ما قدّمه لهذا البحث من مساعدة، بما في ذلك هذه الرسوم والأوشام.

بمن حوله. وقد توضع على الخد الأيسر لتعني «لا أرى»، أي إن السجين يمتنع من الإدلاء بالمعلومات التي يعرفها. وتوضع بجانب العين لتعني امتهان تشغيل النساء بالبغاء السري. ويمكن أن توضع ثلاث نقاط بجانب كل عين للإشارة إلى المعنى نفسه.

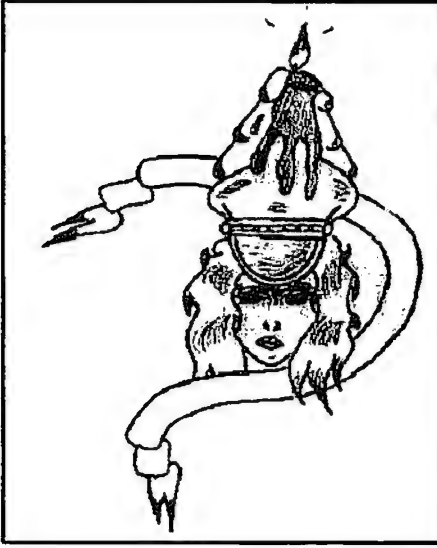
وفي هذا الرسم نقطتان بين سمكة دلفين على رأسه شمعة تحترق، وتعني: «الداخل مفقود والخارج مولود» ويرمز بذلك إلى السجن. ويبدو من تأويلات السجناء أن النقطتين موجودتان كثيرًا لدى البحارة تلميحًا إلى خطورة البحر، وكمثله السجن الذي لا يعرف ساكنه إن كان سيخرج منه حيًا أم ميتًا.



وهذا المثلث من ثلاث نقاط هذه المرأة يعني عصيان الله والوالدين، تمرّدًا على الروابط الدينية والأسرية والاجتماعية والتعلّق بمبادئ خاصة ونمط تفكير مختلف؛ فعالم السجن له قيمه ومعايره ونظامه الاجتماعي الخاص.

وينضاف إلى مثلث النقاط نصف دائرة Liecني التقاء ثلاثة أصدقاء في عصابة مارقة عن القانون قاموا من خلال هذا الوشم باتحاد ثلاثي عبر الوشم. وقد تتوسط النقطة مرتبًا من النقاط لتعني الإحساس بالغربة في الفضاء السجني: «وحيدًا بين أربعة جُدر»، وهي عادة ما تُرسم على ظهر اليد نتيجة انعدام الزيارة وقلة الأصدقاء.

ويصل عدد النقاط إلى ثماني نقاط أو ست عشرة نقطة في شكل نجمة، ويعني أن السجين محكوم بالأقصى، وهو حكم قديم كان يقاضى به الأفراد الذين يرتكبون جرائم كثيرة ويساوي حكم السجن مدى الحياة حاليًا. ويعني السجن من خلال الرسم أنه يرزح تحت حكم طويل الأمد.



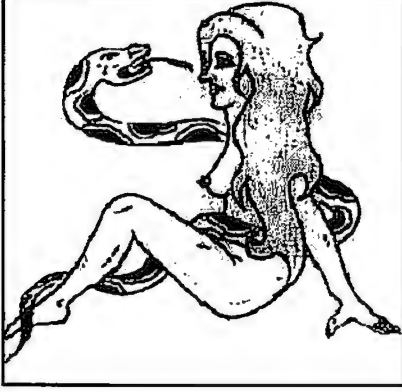
ويعلن السجين في وشومه، أحياناً، غيضاً ممّا لعون الأمن من نفوذ على سلطة القانون وتحكمه في مصير العدالة الجزائية حين يطوّقها بمحاضر قُذت بمكر وإحكام. ويبيّن الرّسم وجه المرأة متوجّاً بصدارة (خوذة) تغطيها شمعة تحترق: الشرطة امرأة تذوب، وذاك ضرب من ضروب التنكيل عبر الوشم. والمرأة في وشم السجين هي، بشكل عام، خطر محض، عليه أن يخذره. ومع ذلك تظلّ أهمّ الدّوال كثافة ودلالة؛ صراع بين ضرورة الفراق اتقاء لخطرهما والحاجة إليها والتخلّص من حبّ أسر. والشمعة فيه إشارة إلى الذويان والزوال.

ويظهر رجل الأمن أو الحاكم في بعض الوشوم في صورة امرأة للتحقير والحقّ من الشّأن. ويُعرف هذا الوشم بكلمة «البوليسة»، وترمز الصدارة على رأس المرأة إلى السلطة الغاشمة. ولماذا الشرطة؟ لأنّها المدخل المأزقي الأول نحو المحكمة، فالسجن مبتدؤه محضر اتهام تعده الشرطة العدلية.



وتضاف وردة حمراء كشكل من أشكال المراودة، فيتحول عون الأمن إلى أنثى تُراود وتُحب. وفي هذا ضرب من التطاول العلني على الأمن، والحبّ فيه تنكيل وانتقام.

وهنا امرأة عارية يلتف حولها ثعبان، ويتناظر الرأسان والجسدان. الأثني والثعبان، دلالة على التشابه.



والمرأة في الغالب أفعى، وفي ذلك موقف متطرف منها جرّاء نهاية سيئة لعلاقة ما أدّت به إلى السجن.

وتظلّ وشوم الحيوان الأكثر حضوراً في مخيال السجين، يتصدّرها الثعبان ثم الدلفين فالعقرب فالنسر، ويعد ذلك العنكبوت والتّنين والأخطبوط. والسّام فيها والكاسر قبل الوديع.

هكذا يعبر السجين عن كوامنه بالوشم بما هو كتابة مستنّة (écriture codée)، ولكنّه ينشئ أيضاً قاموسه اللفظي القائم على المناورة والمواربة والتخفي، من قبيل «الدراقة» التي تشير إلى السّتار الذي يوضع أمام البلاط السّفلي، فتأخذ شاكلة الصندوق المغلق. والدراقة من الدّرق، على معنى الإخفاء. ومن الألفاظ الدارجة في لغة السجن «الكمامصي»، وتطلّق على السجين البارح في الانفلات من القوانين والعقوبات الإدارية السجنية، والقادر على إلحاق الضرر بالآخرين، وفعلته تسمّى «كمّوصه». ولـ «الكمامصي» مكانة متميزة في التراتبية السجنية تجمع بين التبجيل والنفور. و«الرقاص» سجين قوّد يتاجر بالمعلومة ويصعب تحديد الجهة التي يتعامل معها في الوشاية. وتكثر الألفاظ التي تحيل إلى الفخاخ والتوريط على غرار «الخيط» وتعني الفخّ والوشاية. فربط الخيوط بلغة السجن كفاءة في التوريط واحتراف في خلق المآزق للغير، وتعّد مأثرة ضمن هذا العالم الضاري.

خامساً: سجينة العدالة، الدورة اللولبية

لسجن النساء تاريخ طويل في تونس فرضه نظامها الأبوي ليعيد إنتاج نفسه عبر جهاز من الإكراه والمراقبة، أبرزه «دار جواد» كصيغة من صيغ

العدالة المحليّة تعود إلى ما يزيد على قرن ونصف قرن. «دار جواد»، أو «دار العدل»، سجن مهين للنساء اللاتي خرجن عن طاعة أزواجهن، أو أحبين رجلاً من دون إرادة الأب، وقد يُحجر فيه على الطليقة حتّى تنتهي أشهر العدة⁽³⁰⁾. إنه سجن لحماية الحياة الحميمة للذكر وتناسله بصرف النظر عن مشاعر المرأة وإرادتها، فلا معنى لحبّ في صيغة المؤنث ما لم يصادف قبولاً اجتماعياً. وما أخطأ صورة لامرأة سُجنت يوماً في «دار جواد» لأنها تضع شرف الأسرة كلها في الميزان. هذا الامتياز الذكوري لا يزال متواصلاً إلى اليوم؛ فقد يتسامح المجتمع مع سجين العدالة فيبقى في عيون الأهل، وفي ثياب العهر نقيّاً، تُمحي خطاياها ويعاد إدماجه بعد سجنه ويستقبله المجتمع بكلمة السرّ: «كفّارة».

أما المرأة، فلا تُمحي خطاياها، وتوصم وصمة مزمنة لا غفران بعدها: القحبة تظلّ دائماً قحبة وإن تابّت. والزّانية تُشيّاً وتصبح موضوعاً للجنس حصراً، فلا مجال لأنسيتها وعودتها إلى نسيجها الاجتماعي، خاصّة إذا كانت بنتاً من الرّيف. فتمرّ إلى الدائرة اللولبية التي لا خروج منها إلى غيرها. المرأة شرف قد يُنزع عنها وعن أسرتها بلا رجعة بمجرد توجيه التّهمة إليها. أما الرجل، فشرفه مردود إليه بعد الإفراج عنه، وقد يزداد به فخراً؛ فالحبس للرجال كما هو دارج في الاستعمال⁽³¹⁾.

تعرّف المرأة بعد الحكم عليها ودخولها السّجن، خاصة إذا اتّهمت بالزّنا، أنها خسرت محيطها، وستقوم القيامة عليها لأن جسدها مسيج بثقافة الرعب والعيب، فإمّا أن تزهد في الدّنيا لتعود إلى ربّها، وهذا قليل، وإمّا أن تترك وراءها كلّ شيء، بما في ذلك قيم أبعدها. وفي هذه الحالة تنقم المرأة السجينة على العدالة وتربّي مخالبتها استعداداً لاحتراف الجريمة، فلا تكفّر عن ذنوب

Dalenda Larguèche, «Dar Joued ou l'oubli dans la mémoire», dans: Larguèche, (30) Abdelhamid et Dalenda Larguèche, *Marginales en terre d'Islam* (Tunis: Cérès, 2000), pp. 85 – 111.

(31) أُطلقت هذه العبارة في البداية على سجناء المقاومة ضدّ المستعمر الفرنسي. واستُغِلّت بعد ذلك مدخلاً لإعادة إدماج الرّجال ضمن نسيجهم الاجتماعي، فكانَ شيئاً لم يكن، بل إن السّجن يشدّ من عزم الرّجال ويعزّز قوتهم.

لم ترتكبها،⁽³²⁾ بل تحمّل المسؤولية لأحوال خارجة عنها، ومنها زوج شديد القسوة وأخ أناني وأب كتابوت من الحجر:

«م» في السابعة والعشرين من عمرها⁽³³⁾، تتوعد بحرق عدالة أحرقتها: «لستُ امرأة إن لم أخرج من السجن مجرمة. لن أطلب الرحمة ولن أطلب العفو، لا أحترمكم، بل سأعود إلى السجن بإذن الله. لقد لطخوا شرفي ومرّغوا رأس أسرتي في التراب. أين العدل؟ لماذا لم يُجرؤوا عليّ في حينها تحليلًا لدى الطّيب الشرعي؟». وعندما تتحدّث «م» عن حزنها تكاد تختزل كلّ الحزن الأنثوي. لقد انقطعت عن الدراسة في الخامسة من التعليم الثانوي، وعرفت زوجها شديد الوسامة حين بلغت السادسة عشرة من عمرها، وتزوّجته في الثامنة عشرة رغماً عن إرادة أسرتها لتنجب منه ولدين. وفجأة انكشف الوجه العنيف للزوج، إذ صار يضربها في الغدق والزّواح، حتّى أنه حاول قتلها يوماً، ولكنّها مع ذلك، تُسقط عنه الدّعوة كلّ مرّة. وذات يوم، تنبّه إلى حقيقة أخرى لاحظتها من الهيئة التي يعود بها إلى البيت: ثياب ممزّقة وقميص عليه بقع دم وجسم به آثار خدوش. لقد صار نشألاً وقاطع طرق يفتك بما يصادفه، بالإضافة إلى إدمانه شرب الخمر. ولما ساءت العلاقة بينهما، بعث لها بصدّق إلى البيت ليغتصبها، فشجّ رأسها بضربة وشدّ وثاقها وهمّ بها، وإذا بها متّهمة من قبل زوجها بقضية زنا، وإذا بالكلّ يساهم في توريطها، بحسب زعمها، بدءاً من أعوان إقليم الحرس الوطني الذين قالوا إنهم أخرجوها في لحافٍ سترًا لجسدها العاري، مروراً بالشّهود الذين شهدوا على ما لم يسمعوا وما لم يروا، وصولاً إلى القاضي الذي ردّ عليها حين طالبت بالتحليل «أنّها ليست في فرنسا». وها هي الآن تقضي عقوبة بالسجن خمسة أعوام بتهمة الزّنا وخطية مالية قدرها خمسمئة دينار على تعنيفها للقاضي وعدم احترامها لهيئة المحكمة،

(32) ذنوب لم ترتكبها على حدّ زعمها. طبعاً، لسنا معنيين في هذا البحث، مثلما سبق أن أشرنا في موضع آخر، ببلوغ الحقيقة، بقدر ما نتعلّق ببلوغ تمثّل السّجين للعدالة.

(33) المرأة لا اسم لها في هذا النصّ ولا مدينة، حتّى لا تُتّين هويتها أو جغرافيتها احتراماً لحرمتها. مع أن «م» تصرّ على ذكر اسمها كاملاً، ولكنّي لا أفعل ذلك تجبّياً لما قد يحصل من إحراج للأسر المعنية التي قد تلجأ إلى مقاضاة الباحث في حال كشف عن هوية السّجينة المبحوثة.

بعد أن كانت لا تشرب كأس شاي أمام أبيها. لـ «م» قاموسها اللفظي الخاص، فالضرب عندها «شُرْمَبَة» أو «أعطاني على شُرْبِي». الآن انتهى كل شيء: «صار الحبس بيتنا، تعلّمت فيه الجريمة وتعرّفت على المتسكّعة والأقاقة. سأخذ حقّي بيدي لأردّ اعتباري. في التعقيب سأتكلم وسأتهم القضاء الذي حاكمني مغلوّلة اليدين. لما التقيت زوجي أثناء المكافحة قلت له إمعاناً في استفزازه: ها آتي قد زنيّت، ولو كنت رجلاً لما أدخلتُ إلى فراشك رجلاً غيرك، وعليك الآن أن تربّي لقطاءك». ولكنها تعود لتستدرك خجلة: «حاشى لأولادي أن يكونوا لقطاء». ثمّ تضيف: «ما تبقى من عمري سيكون فساداً في فساد. لن أخاف التهمة ولن أرفضها، بل إنني سأباهي بها. وسأفعل ما عليّ فعله عند الخروج من هنا. أي قانون يمنع أمّا من أن ترى ولديها؟». هكذا تُسقط «م»، ولو قولاً، كلّ اللآفئات تحت الأرجل، ولم تبق إلا لافتة واحدة عنوانها الانتقام من المجتمع بجسدها الذي أصبح موصوماً بالعار، نبتة شوكية لا تورق ولا تزهر. القيم تترنّح أمام من اتّهمت بالزنا رديف الطرد من المجتمع بلا رجعة. فلم يُبق لها إلا باب الفساد الموصوف: الرّجل يسرق ويقتل ويشلّج على الطريق العام ويذبح المرأة كالدجاجة، و«يبقى أطهر من ماء السماء»⁽³⁴⁾. تُذبح المرأة بمجرد تهمة الزنا وتُحرّق اجتماعياً فلا يعود لها من وجود إنساني بين الناس وبين أهلها، إلا الموت أو العصيان، فتثور المذبوحة على ذابحها بعد أن يمارس عليها الحجر من الجميع، ولا فرق في الإقصاء بين قريب وبعيد. فالزنا عفن ينبغي ألا يُبحث عن أسبابه بل أن يُؤارى فاعله التراب أو يوضع خلف أسوار السجون.

من الزنا إلى حبّ الأنثى للأنثى عقوبة بعشرين عاماً سجنًا جزاء قتل الحابّة «س. م» لزوج حبيبته بطعنة واحدة جرّتها إليه جرعة خمر أفقدتها صوابها. توارت معه عن الأنظار بعد أن ظنّ أنها دعوة أنثى على مآذبة جنس، فإذا به يصارع الموت بطعنة عاشقة قاومها حتّى وصل إلى المستشفى حيث لفظ أنفاسه الأخيرة. عشرة أيام من التعذيب تولّته فرقة مقاومة الإجرام على الرغم

(34) نزار قباني، يوميات امرأة لامبالية، ط 17 (بيروت: منشورات نزار قباني، 1999)، ص 28.

من اعترافها: دجاجة مسلوقة⁽³⁵⁾، ضرب على الرأس، تفتن في أصناف مختلفة من التعذيب جعلتها تضحك وتبكي في حالة من الهستيريا. في المحكمة اعترفت بما فعلت وبما لم تفعل جرّاء الضرب، فكان الحكم مدى الحياة، أي ثلاثين عامًا أمضت منها عقدين كاملين. تقول «س. م»: «سأخرج قريبًا من السجن عارفة بعالمه، خبيرة في الأحكام القضائية أقدر من محام، غير أنني لا أرى في السجن صلاحًا بل تدريبًا على احتراف الجريمة وعلى إتقان المكر والدهاء. جرعة خمر ونزوة حب هربتُ إليهما من صلف الرجال أشقياني دهرًا». والآن، وقد كُفرت بجسدها الذي هدأت حُمّاه تمامًا، لا يزال ينتظرها عقاب اجتماعي لا يقلّ إقصاءً فور خروجها من السجن، فلن تكون سوى فحم رخيص بعد أن وأدت أنوثتها وامتصّها السجن ببطء. وتلك الدورة اللولبية لمن أحبّت بغير التقاليد: من جدران السجن إلى سببي المجتمع لما بقي فيها من حياة في إثر خروجها، إلى كفر المرأة بهذا المجتمع وعدالته.

ثمة منطقة ملتبسة عادة يتركها السجين في تمثله للعدالة وفي علاقته بها، وقلّما يفكّ غموضها. فهذه «ح. ش»، مطلقة وبالغة من العمر واحدًا وخمسين عامًا تبدأ حديثها باتهام القضاء الذي لم ينصفها حتّى بمجرّد سماعها قبل الحكم عليها بالإعدام. تقول حربية: «كان أول سؤال وجهه إلي القاضي، لماذا تلقّين بالشُّكراني؟ ثمّ منحني ربع ساعة فقط لأدافع فيها عن نفسي؛ ربع ساعة رآها كافية لأبعد عني شبح الموت. سلخت مع هذه المرأة ساعات أغلبها شهادات وفاء لزوج سابق قطعته إربًا ورمت بأشلائه في غياهب الجُبّ، فعثر عليها راعي غنم على مسافة مئة وخمسين كلم تقريبًا من مكان الواقعة في تونس العاصمة، كما تقول عنها سجيّة، في إثر انتهاء المقابلة معها، كانت تقاسمها الجناح نفسه في السجن. أمّا قصّتها، كما ترويها، فكأنّها جهد لشدّ أزر زوجها وصبر على تحمّل بلائه. درست حربية في مدينة نيس الفرنسية، وتعرّفت على زوجها هناك، وهي في سنّ العشرين من عمرها، وأنجبت منه ثلاثة أطفال. كان بطّالًا، كما تقول، فخلقت له أفقًا.

(35) شكل من أشكال التعذيب يوضع فيه المتهّم على شاكلة دجاجة حين تسلق.

غير أن شغفه بالتدليس وإدمانه القمار أديا إلى إفلاسه، فبدأت تشتغل نيابة عنه، وتحركت أسباب الرزق حتى جمعت بعض المال. ولكن إدمانه التدليس دفعه إلى تزوير إمضائها ليسحب مبلغًا ماليًا مما وقّرت له ولأسرته، فصار مطارّدًا في فرنسا من عناصر فرقة مقاومة الإجرام، ومهدّدًا بالسجن. عندها تدخلت لإنقاذه رغم ما سبّبه لها من متاعب، فهرّبت به إلى إيطاليا لتصل به في الأخير إلى تونس. ولما همّت بالعودة إلى فرنسا أوصد أمامها جميع سبل الرجوع إليها. ولم يكفه ذلك بل أخفى أبناءها عنها مدة خمسة أعوام. ثم قرّرت بعد ذلك ابنتها إليها بعد أن أفقدها أبوها عذريتها، فطلّقتها بالضّرر أخيرًا لما أثبتت الضّرر الذي لحق بابنتها من أبيها. وحين سمع أنّها خطبت، دهمها في بيتها ليلاً، وإذا بخطيبها يدخل في اللحظة التي كان طليقها يهّم شقّ رأسها بساطور، فحال دونها وضربه ضربة قضت عليه. فكانت التهمة لكليهما القتل العمد مع سبق الإصرار والترصد، وحكمت المحكمة عليهما بالإعدام شنقًا؛ حكم تراه حرية جائراً وغير منصف، لأنّها في سردياتها لم تقتل. ظلّت بعد هذا الحكم ثمانية أعوام محرومة من زيارة أحد لها، وها هي اليوم قد جاوزت ثلاثة عشر عامًا في السجن، بعد تخفيف عقوبة الإعدام إلى السجن مدى الحياة. وتزداد قناعة كلّما طالت مدة سجنها أن السجن تعذيب نفسي، موت وحياة حتى الفناء.

فلة امرأة في الثالثة والأربعين، مطلّقة ولها بتان وولد، أنهت تسعة أعوام من عمرها في سجن النساء، توفي والدها حسرة عليها: «ماذا تطلبون منّي بعد هذا ؟ لقد شربت سمًا وسقيته لابنتي هروبًا إلى الآخرة من زوج سادي، أذاقني شتى أنواع العذاب حتى احترقت وأحرق معي كبدي. غير أنّي بقيت وتوفيت ابنتي بعد شهر ونصف شهر جرّاء إهمال طبيّ، نرفت خلالها حتى ماتت». كان الزوج فظًا، ويزداد شراسة حين الشكر، لامعيارى، يشرب حتى يوم العيد. طرد ابنه ولما يتجاوز الثانية عشرة من عمره. ومن شدة نقمته على سلوك والده نطق الابن يومًا قائلاً لأخته: «بإمكانى قتله وهو نائم، أدغره بسكين».

سادسًا: النمط المثالي لسجين العدالة

نصوغ هنا تأليفة مجردة لما يمكن أن يمثل عناصر مشتركة بين مختلف المساجين الذين تقاطعت معهم هذه الدراسة، لبنني نمطًا مثاليًا للسجين في تونس، نصفه من الواقع ونصفه الثاني تجريد الباحث لهذا الواقع⁽³⁶⁾، كمثل البخيل المثالي الذي وصفه موليير في *L'avare*، ذلك «الأربعون» الذي يفقده صرف المال صوابه حدّ الإحساس بالنهاية⁽³⁷⁾. كذلك سجيننا، تفقده العدالة صوابه حدّ الكفر بها جرّاء جرم، للأقدار فيه نصيبها. ولا يتعلّق الأمر في هذا الجهد البنائي الذي يحاول أن يبنّي النمط المثالي للسجين بنظرة دونية له تراه مجرمًا بالجبلة، كما ذهب إلى ذلك الإيطالي لمبروزو الذي بحث في العناصر الطبيعية، الوراثية، للمجرم؛ هذه النظرة أفضت به إلى الحديث عن المجرم بالولادة أو بالفطرة في كتاب سمّاه الإنسان المجرم، يبنّي فيه ما يعتبره عناصر التخلّف الحضاري للمجرمين بالفطرة، بل إن الجهد هنا لا يعدّ أن يكون بحثًا في العناصر الاجتماعية المشتركة بين مختلف السجناء.

إننا نحاول هنا في هذا النمط المثالي أن نقوم بعمل تركيبي يبنّي من الشتات مثالًا بعد تمييز وجرد وتصنيف. السجين المثالي في هذا البحث شاب نرق في تجلّيه، سارق في مرتبة أولى، ومدمن أو مروج في مرتبة ثانية، وقاتل في الثالثة، وعنيف في درجة رابعة، ومغتصب أو مُواقع في مرحلة خامسة⁽³⁸⁾، فيُقصّي لذلك اجتماعيًا. ويتراوح عمره بين الثانية والعشرين والخامسة والعشرين، تربّي

(36) النمط المثالي مفهوم طوّره ماكس فيبر انطلاقًا من دراسته للفكر الرأسمالي ليكون دليلًا يساعد على صوغ الفرضيات، ويتعلّق الأمر فيه بجملة من المفاهيم التي تتمفصل في ما بينها بلوغ الواقع وما فيه من ترابطات دالّة. ويمكن من بناء الظاهر في أكثر تجلّياتها صفاء ووضوحًا بتكثيف وجهات نظر الباحث في اتجاه واحد حتّى يحصل على ترسيمة مجردة لها نصفها من الواقع ونصفها الثاني تجريد الباحث لهذا الواقع. انظر مثلاً أطروحة ماكس فيبر «الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي»: Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905, Traduits de l'allemand par Jacques Chavy, Recherches en sciences humaines; 17 (Paris: Plon, [1964]).

Molière, *L'Avare*, La Petite bibliothèque scolaire; 22 (Tunis: Cérès, 1994), p. 17. (37)

(38) إحصاءات الإدارة العامة للتسجون والإصلاح للسجناء المودعين بحسب الجرائم والوضعية الجزائية أُقفلت بتاريخ 24 نيسان/ أبريل 2012.

في أسرة فقيرة ومفككة، من أبوين يفصله عنهما جيلان على الأقل. انقطع عن الدراسة في سن السادسة من التعليم الابتدائي، ونسي ما تعلمه. جاهل بالقوانين في أول عهده بالقضاء، خبير خبرة عملية بمسالك التحايل عليه بعد فترة من الحياة السجنية. تماهى مزاجه وتشابهت مفرداته بلغة «العنبر»⁽³⁹⁾، يرى نفسه دائماً ضحية وضع ما خارج عن إرادته، وغالباً ما يرتبط هذا الوضع بتقصير في سلامة الإجراءات العدلية.

تساعد سرديات السجناء على الإمساك ببعض العناصر المشتركة فيهم لشدة تشابهها، إنها تكاد تكون واحدة، ويكفي أن تسمع واحدة منها حتى تستخرج عناصرها البنائية. تلك سيرهنّ تداخلت الواحدة بالأخرى، فتصاهرت، لكثرة ما تداولنها في ما بينهن، تُشبعنها قيماً لتتنصر بها على خطر السجن وآثاره على أجهزتهن العصبية. إنهن يخدّرن الأوجاع بالمشاعر كتدبير وقائي واستراتيجي ضد الضعف. بشرنا هؤلاء مهمّشات، مقتلعات، تضجرهن العودة إلى الوراء، إلى حاضر الماضي فيجتهدن في قتله، ولا يستدعين منه إلا ما يساعدهن على النسيان، ويربكنهن حاضر الحاضر، فتراهن يدرن حوله ليقاومن حرمانه من شروط الحياة الأولية ومن الحقوق المدنية، وليدرّبن الذات على البقاء وسط الجحيم. أما حاضر المستقبل، وبمفردات القديس أوغسطين، فانتظار يشوبه الغموض. وقد تضيء شمس الغد أنفاقهن كلّها. غير أن هذا العالم الصادي يهلكهن بأسواره الشائكة ومفاتيحه الغليظة وأبوابه الشديدة القسوة لحظة إقفالها عليهن. إنهن يرين شعار السجن المهيّب المختلف، في بعض علاماته عن شعار الدولة فيرعبن: أسدان ومفتاحان من الحجم الكبير داخل ميزان.

السجين في نمطه المثالي شخص شاحب الوجه، منكش، مرهق لشدة الفراغ، ضيق حد الانفجار. وقلّما يكون قادراً على التركيز والتفكير، أثقله ضيق المكان واتساع الزمان، يتناقل في مشيته وفي حركته. ينتظر كل شيء،

(39) عُرفُ السجن التي تنغلّق على المساجين تسمّى عنابر في لغة ساكنيها.

شديد الحساسية، بل إنه يعاني التهاباتها؛ نفس واسعة وجسد ضيق ومراقب حتى لم يعد يمتلكه تمامًا. فلولاً هذا الجسد لما كان في هذه «الحفرة». لذلك ينطلق في التنكيل بجسده حرقاً ووشماً وجرحاً وإضراباً عن الطعام، زيادة على شتى أنواع الإهمال، والوشم أكثر قدرة على رسم معاناته: إنه هنا تعبّر ساخط بالجسد، إذ هو كتابة جارحة بالنقاط. ومع كل نقطة، تنزف قطرة دم منه: دلفين وسلحفاة وغضب منفجر من قلب يخرج على هيئة دب من لحم سجين، والياطر يرمز إلى الغرق، أو نقطة محاصرة من أربع جهات تشير إلى العزلة. ولكنه يلجأ في الوقت نفسه إلى تهدئة هذا الجسد، الذي أرقه، يهدئه بالسجائر والقهوة بحثاً عن التسيان. أما السجينة في نمطها المثالي، فتزقة هي أيضاً، متمرسة على المكر والتخفي، لامعيارية في تمثيلها للعالم الخارجي، شديدة الذكاء، كثيرة الشك، قاسية القلب، لامبالية برأي الناس فيها ليقينها أنها أقصيت من الحياة العادية وبشكل نهائي لخطأ ساهمت المصادفة في ارتكابه. ولكنها لا تنسى أسرتها بل تظلّ مشدودة إليها، حتى يكاد ينحصر عند حدودها الكون.

هذا السجين يقيم حرباً انفعالية على عدالة رمت به في غياهب السجن في إثر جريمة لا دخل له فيها، بل ساقته الأحوال إليها مصادفةً فيقاومها انفعاليًا: «طُحْتُ (سقطت) عند قاض لا يرحم»، «لم يحالفني الحظّ ذلك اليوم»، «لا أملك شيئاً أعطيته»، «لم أجد سنداً يشدّ أزري في محنتي»، «مسحوها فيّ». هذا هو السجين العادي المتوسط في مدّة حكمه، يرمي بلواه على غيره في الغالب، طفل صغير داخل المجتمع، ينتزع متاع غيره، يسرق، ويقتل، ثم لا يقبل غير تفهّم فعلته وسماحه. فالسجين أفلتت من يده ولم يكن ينوي القتل. وإذا ما عوقب يُناور ويكي، مسبّقاً العاطفي على العقلاني، مثل طفل صغير في انحرافه. أما السجين لفترة وجيزة، وعائد، فمدمن على ما يقترف من جرم إدمان مخدرات جرّاء مشكل ظلّ بلا حلّ فتراه يخرج من السجن ليعود إليه، وبشكل لولبي. وأكثر ما يدمن عليه السجين العائد لمدّة قصيرة المخدرات والسرقة، والفجور إذا تعلّق الأمر بالنساء. وثمة السجين بإضافة أداة التعريف

«ال». إنّه ذاك الذي «صفى» و«توزّر»⁽⁴⁰⁾ بعد مخاوف بلغت أقصاها. وحين يحصل على حكمه تُصفو نفسيته ويلتفت إلى محيطه السّجني، ويبدأ تنظيم حياته هناك ببرمجتها بحسب زمن العقوبة الذي فرضته العدالة. شيئاً فشيئاً يصبح من «خبراء» السجن، فيتمتّع فيه برأس مال رمزي بعد أن يُمنح اعترافاً جماعياً، فلكلّ عالم رموزه وكباره. هكذا يعيش السجن في وسط المدّة وتنطلق المغامرة. وعند اقتراب مدّة نهايتها، بعد عشرين عاماً في السجن مثلاً، تكثر مخاوف الخروج، فيدخل مرحلة جديدة يعدّ فيها استراتيجية العودة إلى مجتمع هجره منذ أمد وانقطعت به السّبل.

سابعاً: ثقافة المنع وفنون التحايل

يتحول بعض السّجناء من «الموزّرين» بالتدريج إلى «خبراء» بالأحكام القضائية، بما يكتسبونه من معرفة عملية واسعة، يعلمونها للمبتدئين بالتلقين. وضمن هذه المعرفة تدقيق في فصول القضايا، وطرق البحث فيها، وما يقال في أثناء التحقيق وما لا يُقال، وعدد الدوائر ومن يجلس فيها، وسلوك كلّ قاضٍ وما تعود عليه من أحكام: «هذا القاضي يعرف ربّي، وذاك لا يعرف ربّي»، هذا «يأكل»⁽⁴¹⁾ وهذا لا «يأكل»⁽⁴²⁾. وعند حضور السّجين المبتدئ أمام هيئة المحكمة يجد أن ما تلقّنه من «خبراء السجن» يتطابق بصورة مدهشة، في الغالب، مع ما شاهده بأّم عينه. الفصول جنحة و«دريه» و«وزارة»⁽⁴³⁾. من يُجرى معه البحث في الابتدائي فحكمه خفيف. أمّا من يُبحث لدى التحقيق فسيُوزّر لا محالة. وتُحفظ الفصول وأحكامها فصلاً فصلاً في الأثناء

(40) توزّر بلغة السّجناء تعني صارت قضيتهم قضية وزارة وعوقب عقاباً طويلاً المدّة، وأضحت تشير في الاستعمال الاجتماعي التونسي إلى الهلاك وإلى المصير السيئ، فيقال: «تجب توزّرني؟» على معنى تريد الإيقاع بي وهلاكني في السجن؟

(41) الأكل هنا استعارة تونسية تعني الرشوة.

(42) يحرص بعض المساجين على ذكر أسماء القضاة، ولكنّي أتجنّب دائماً إدراج أي اسم ضمن بحثي هذا، إذ قد يكون الدافع ردّة فعل على حكم يراه السّجين غير منصف. ويكلّ الصّور، فإنّ الأسماء لا تفيد في تطوير إشكالية البحث.

(43) توافقها أحكام سجنية قصيرة. أمّا الوزارة، بلغة المساجين، فأحكامها طويلة.

وعن ظهر قلب، وخاصة تلك التي تتعلق بالإعدام أو الأحكام الطويلة من قبيل الفصل 119 الذي يتوافق مع جريمة القتل العمد مع التكنيل، وحُكمه الإعدام. وفي هذا الجدول بيان للقضية وفصلها وحكمها كما يَبْهَها كبار المساجين أنفسهم⁽⁴⁴⁾:

الجدول (11 - 1)
سُلم الأحكام كما يحفظها المساجين

القضية	فصولها القانونية	الأحكام
القتل على وجه الخطأ	208	من 10 إلى 20 عامًا
السبق العمد مع سابقة القصد	201 - 202	من مدى الحياة إلى الإعدام
القتل العمد مع التكنيل	201 - 202 - 205	الإعدام
الاعتداء بالعنف الشديد الناجم عنه موت عن غير قصد	207 - 208	من خمسة إلى عشرة أعوام
العنف الشديد الناجم عنه سقوط مستمر مقداره ما فوق 21 في المئة	الفصل 119	من خمسة إلى عشرة أعوام
العنف المتبادل	-	من 6 أشهر إلى عام
المفاحشة	بين 205 و 208	من 20 إلى 25 عامًا
الاغتصاب	بين 205 و 208	من 10 إلى 20 عامًا
شراء مصوغ مسروق	-	من عامين إلى عشرة أعوام
سرقاَت مجرّدة	-	دريه: المبتدئ من 4 إلى 6 أشهر. العائد: من 4 أشهر إلى عام ونصف عام

(44) هذا الجدول صاغه بعض المساجين القدامى وبعض العائدين. ولم يتم تغيير أي شيء مما ذكره إلا الصياغة.

في بعض الحالات، تدفع المعرفة بخفايا القضاء إلى السير في دروبه الفرعية من دون الأصلية، ويصبح فيها كاتب المحكمة حاسماً والشرطي سلطة. وعلى قدر الموانع وكثرة التعقيد تكون مسالك التحيل⁽⁴⁵⁾. وبقدر ما تقل الحواجز في العلاقة بالقضاء وتضعف منظومة المنع، تنكشف مسالك التحيل وتتهاوى تقنيات المناورة. ومن مسالك التحيل الإنكار بالنسبة إلى المبتدئ، ورمي المسؤولية على أعوان الأمن بالنسبة إلى العائد. وهي مسالك تأتي أكلها، إذ تجعل حاكم التحقيق يهمل محاضر الشرطة العدلية ليعيدها بنفسه.

ينسحب هذا أيضاً على عالم السجن؛ فبقدر الحواجز وعلى قدر المنع ينشط التهريب ويكثر استهلاك المخدرات والإدمان عليها داخله. لقد لوحظ يوماً في أحد السجون أن أعوان سجين يحملون معهم كل يوم ما يقارب الخمس عشرة علبة «نسكافيه» يستهلكون واحدة منها وتختفي البقية. فتبين عند التحقيق أنها محرّمة على المساجين، وأن الأعوان يحملونها معهم لغرض التهريب. ولما أفسح المجال رسمياً لبيعها داخل السجن هَوَتْ في لحظة واحدة منظومة التحيل، وهو ما قد يعني أن علاقتنا بالمنع تحتاج إلى مراجعة. فبقدر إحكام الغلق وتكثيف المنع، يكون الفتح. لقد كان منع بيع النسكافيه ظلمًا، فقبل بالتحيل. ومن مظاهر الظلم كذلك المغالاة في الشدّة عند كل محاولة اختراق للقواعد السجنية، كالفرار مثلاً، فيقال إن «السّخطة عامّة والرّحمة خاصّة»، أي إن العقوبة تسري على الجميع، أمّا الرّحمة فعلى فرد واحد. ينضاف إلى هذا إصرار على الحلول الأمنية، في بعض الحالات التي تحتاج إلى حلول صحيّة أو تربوية، من قبيل الإدمان على المخدرات أو الخمر أو السرقة، وحتى العُهر أيضاً. لقد سُجنتُ لُبني، التي لا تعرف عمرها على وجه التحديد، ثلاث عشرة مرّة من أجل السرقة والشُّكر، ومع ذلك لم تكف بعدُ عن إدمان السرقة والنَّشل والشُّكر. لبني تقول إنها لم تفعل ذلك لا لأنّ السجن لم يقوم سلوكها بل لأن أمها كَفَّت عن زيارتها ومدّ العون لها عند حبسها. ومنهنّ من تدخل السجن أربعين مرّة من أجل المراودة بلا أمل في التوبة عن فعلها الإجرامي. وهذه

(45) وقد يكون هذا ما قصدته إحدى السجّيات حين رأت في نفسها كفاءة تفوق المحامي.

المعاودة قد تكون أكبر دليل على فشل المنظومة العقابية الراهنة التي لا ترى غير السجن حلاً للحد من الجريمة.

خاتمة

العدالة مرجوة ومدانة. هكذا هم السجناء في تمثيلهم لها، ينشدونها قيمةً ودينونها مؤسسة، وهم إذ يفعلون ذلك إنما يُحتاجون نظاماً اجتماعياً في وعيهم العميق؛ نظاماً لطالما عاشوا على تخومه. المشكلة، إذن، ليست مع العدالة في العمق بل في وضع اجتماعي أقصاهم، فتشابكوا مع عدالة لم تفهمهم، بمعنى أنها لم تأخذ في حكمها بأوضاعهم. والجور عندهم يأتي، في وجه من وجوهه، وفي ما يجمعون عليه، من التطبيق الحرفي لعدالة انحازت إلى هذا النظام الاجتماعي الذي لم يجدوا فيه مكاناً. ولأنها عدالة منحازة، أي لا تأخذ بالظروف والأسباب، فإن السجن الموقوف يناورها ويبحث عن مسالك للتحايل عليها من داخلها، أما المحكوم فقد سلّم أمره إليها.

الموقوف لا يرى في العدالة غير قاض سيحكم عليه، بصرف النظر عن القوانين التي تحكمه؛ هذه القوانين لا تعنيه إلا بمقدار ما فيها من ثغر وفراغات قابلة للتأويل والمناورة. ومن المثير ملاحظة أن ما دعا إليه أرسطو منذ ما يزيد على ثلاثة آلاف عام من تعديل للعدالة بالإنصاف هو عينه ما يطلبه السجن اليوم حين يراها أخذاً بالأسباب، وكأنه يجادل فلاسفة السياسة في تعاليمهم على واقع العدالة بحثاً عن مثلها.

العدالة في عيون السجناء وُضعت لتحكم بالسجن على الفقراء دون غيرهم، لكانَ به إخفاء لعجز المجتمع عن إدماج كل أفراد. ومتى ضاقت مساحة العدالة الاجتماعية والمساواة بين الطبقات، انتشرت السجون وازدادت حاجة النظام السياسي والاجتماعي إليها. وإذا ما حاولنا البحث في علاقة السجن بمختلف الطبقات الاجتماعية، لوقفنا عند معاناة لافئة للانتباه مفادها أن الطبقة الوسطى هي الأكثر تحصيناً من عالم السجن، تليها طبقة الأغنياء. أما الطبقة الفقيرة، فهي الأكثر تزويداً للسجن بأهله. بعض الأغنياء قد

تدفعه لامعياريته المالية إلى الاستخفاف بالقانون والتطاول عليه، أما الطبقة المتوسطة، ومنها القضاة ورجال التعليم والأطباء والمحامون، فتبدو الأكثر تمسكًا بالقانون والتزامًا به ورغبةً في التعاقد عليه. فالقانون محصّن عندها ومحصّن لها، وأما الفقراء فتدفعهم أوضاعهم دفعًا إلى انتهاكه، فتراهم لا يقبلون أحكام العدالة الجزائية ولا يتحملون مسؤولية ما فعلوا بل يناورونها، أو يبحثون لهم عن شريك في المجتمع، وغالبًا ما يكون هذا الشريك أبا أو قاضيًا أو محيطًا اجتماعيًا، فينادون بالإنصاف. وكم في السجن من معوقين ذهنيًا أو نفسيًا أو عضويًا، وكم فيه من مشرّدين وبائسين وعجّز كان يمكن دور للرعاية الاجتماعية والنفسية والصحية أن تؤويهم بدل مراقبتهم ومعاقتهم.

ولأن السجن إقصاء اجتماعي وسياسي في العمق، فقد اضطرت السلطة إلى إخفائه بعيدًا عن المدينة لتضعه في تخومها وأطرافها، وعلى مسافة أميال منها، درءًا لضعفها وصونًا لتجليها ومظهرها، بإخفاء تناقضاتها وعناصر فشلها في تحقيق العدالة الاجتماعية. وكلّما عجزت هذه السلطة في ما هو اجتماعي، نشط الجزائي لتمتلىّ السجون بالمقصين والمهمّشين والفقراء الذين نالوا حظًا قليلًا من التعليم.

العدالة قاهرة في الأصل، والسجين مجرم بطبيعته. هكذا يتم تبادل الاتهام بينهما. فما كان للقاضي أن يودعه السجن لو لم يكن قد ارتكب جرمًا، وما كان للسجين أن ينال هذا المصير، فيعاني حكمًا مجحفًا لو لم يكن القاضي غير منصف، وسريعًا في حكمه. تنضاف إلى هذا شروط اجتماعية تتحمل معه بعض الوزر؛ فالجريمة متقاسمة عنده، مشتركة بين أطراف عدّة: أحوال تهيأت، وقاض حَكَم، ومصادفة كانت مواتية، ومهمّش نفذ. هكذا ينزع السجين عنه ما علق به من صفة إجرامية ليرى نفسه ضحية العدالة والمجتمع.

السجين صورتنا لأنه يكشف عمّا فينا من قدرة على أن نكون خَطِيرين؛ نسخة منّا ولكنتها ذهبت إلى الأقصى في ردة فعل جرّته إليها تناقضات اجتماعية قاهرة، وظروف ما كان له أن يرتكب جرمه لولاها. وإذا ما كانت هذه هي الدوافع الحقيقية في الغالب لارتكاب الجريمة، فإن السجن، بما هو تقنية

سياسية لمعاقبة الجسد، يبدو حلاً هارباً من تحدّيات أخرى كالتنمية والتوزيع العادل للثروة والحقّ في المدرسة، فأراً من الحلول الإصلاحية العميقة. وقد تكون الدعوة إلى غلق السجون دعوة طوباوية وراديكالية، ومع ذلك يظلّ واقع الإقصاء قائماً مادامت أسوار السجن لا ترتفع إلّا في وجه الفقراء والمقصّين لتغلّق عليهم، وهو ما قد يدفع باتجاه التفكير مجدداً لا في تطوير العالم السّجني فحسب، بل في إيجاد حلول موازية له أيضاً: تنمية وصحية ووقائية، فبعض الأفعال التي تُعتبر جرمية قد لا يحتاج إلى أكثر من موطن شغل يعفي فاعله من السرقة مثلاً، وبعضها الآخر يمكن أن يجد في المصّحة الحل الأنجع لأفعال من قبيل الإدمان الذي تمتلئ به أجنحة السجون في تونس. المصّحة تشفي والسجن يعاقب. وليس في إدمانه ما يضير الحقّ العام أو الخاص.

يتجنّب المجتمع، وهو يختار أن يعاقب الجسد بالغلق ويُبعد السجن عن المدينة، إمعان النظر في قصوره والوقوف عند مظاهر فشله على إدماج ضعفاته. والسجين يعي ذلك حين لا يجد حوله من يقاسمه قرّ السجن شتاءً وحرّ صيفاً وظلمته في الأوقات كلها، سوى أمثاله من المهمّشين، فيكفر بالعدل والعدالة ويتوعّد، سرّاً أو علناً، بالثأر لنفسه من مجتمع تخلّى عنه وعدالة لم تجد لديها متسعاً من الوقت حتّى لسماعه. هكذا تبدو المعضلة، في وجه من وجوها، معضلة تواصل بين السجين والعدالة، ولذلك تُبنى تمثّلاته لها على هذا النحو من القتامة. وتتورّط إدارة السجن هي أيضاً في هذه النظرة القاصرة للسجين حين لا ترى فيه إلّا مجرماً قد يحتاج في أحسن الحالات إلى رعاية نفسية. أمّا الرعاية الاجتماعية، فمغيّبة من الاهتمام، بل إنها ترى في الضغط الاجتماعي شكلاً من أشكال العقاب الشرعي والحرمان من الحقوق المدنية لمجرّم مفرّغ من لقاء مع محيطه الاجتماعي. الرعاية النفسية إدانة للسجين، والرعاية الاجتماعية، إن تمّت، ستكون اعترافاً من المجتمع ومعه عدالته بالمسؤولية والتقصير.

إن تاريخ العقوبة في تونس وما فيه من حيف جعلاً لمخيل الناس بشأن العدالة يتمثل مع ما يحملونه عن السلطات السياسية المتتابعة من قهر، بدءاً من

عهد البايات، مرورًا بالاستعمار الفرنسي الغاشم، وصولًا إلى مرحلة الاستبداد الأخيرة التي عرفها حكم بن علي. فالعدالة جائزة بقدر ما تكون السلطة السياسية جائزة في مجتمع يتحدّد إيقاع القضاء فيه بإرادة غير قضائية. لذلك كان «السجن للرجال» في التمثّل الاجتماعي التونسي، أي إنه شرف لا يناله إلا من كان رجلًا. وهي عبارة أطلقت على المساجين الذين قاوموا الاحتلال الفرنسي وعُتّمت بعد ذلك على غيرهم. وقبل ذلك رُمي بقائد ثورة القبائل في الظهير التونسي عام 1864 في السجن حتّى قضى، وامتلات السجون التونسية في العشرينين الأخيرتين بالمعارضين لنظام بن علي وبكلّ من رفض الامتثال لجور حكمه وفساده حتّى انتهى إلى ما انتهى إليه هاربًا من «ثورة شعبية» أطاحت به: «والظلم مؤذن بخراب العمران... وعائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتفاض»⁽⁴⁶⁾.

تقوم عدالة السجن على مفارقة مفادها إعادة الإدماج بالإقصاء؛ فالسجن، من هذه الوجهة، إصلاح وتأهيل بالغلق والإبعاد عن الحياة العادية والأسرية. هذه بداهة السجن، غير أنها لا تصل إلى قناعة السجين الذي لا يرى فيها إلا لفظ المجتمع له وتخليه عنه، بصرف النظر عمّا اقترفه من جرم، حتّى وإن كان قتلاً. وقد لا يكون الحلّ في غلق السجون واعتبارها إحدى عورات المجتمع، وإنّما في إنشاء مؤسسات اجتماعية يتواصل من خلالها السجين مع محيطه، وينزل فيها القاضي من عليائه ليستمع إلى حكم السجين عليه، فيتواصل معه ويفهم منطقهم. وعلى المجتمع إعادة التفكير في معنى العقوبة وكيفياتها باتجاه المحافظة على آدمية السجين وكرامته. وأدميته تكمن أولاً في اجتماعيته وتواصله مع حياته الأسرية. فالمجرم ليس مجرمًا بالطّبع، كما ذهبت إلى ذلك المدرسة الوضعية الإيطالية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حين اهتمّت بالخصائص العضوية للمجرمين. ومتى عومل السجين معاملة المجرم

(46) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 2 ج (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ج 1، ص 348.

الموصوم اتّسم سلوكه بنزعة انفلاتية، متمردة، غير قابلة للرقابة التنظيمية المؤسساتية، وخلق أشكالاً من التحايل والمناورة تجهلها المؤسسة العقابية والسجنية. وكلّما ضاق الخناق على السجين، ابتدع له أساليب جديدة من التخفي والمراوغة والتعويض، وهي من إفرازات الحياة السجنية، كالقدرة على مخاتلة القانون بالقانون، والرشوة والمخدرات واللواط.

هكذا بدا السجين التونسي هذه الأيام متطاولاً على عدالة يراها غير منصفة، جريئاً جرأة استمد بعض عناصر قوتها من ثورة أطاحت النظام السياسي القائم في تونس وطردت رئيسه، وها هي الآن تحكم عليه بالسجن المؤبد. والثورة الكبرى عند نيتشه⁽⁴⁷⁾ أن يتناول العبيد والذّهماء على أسياد ليسوا أسياداً، وأن لا يعتقد قليل الذّكاء في القديسين وفي أصحاب الفضائل الكبرى، وأن لا تعتقد الطبقة الدنيا في الطبقة الحاكمة، ولا تعتقد النساء في تفوّق الرجال عليهن. تلك هي الثورة عند نيتشه، وها إن السجين التونسي، على الأقل كما بدا في هذا البحث الميداني من داخل السجون التونسية، يفك السحر عن العدالة ويعرفها بالضد في الغالب.

ولعلنا بحاجة ماسة اليوم، بما أن الأمر على ما هو عليه، إلى إعادة النظر في أشكال «المراقبة والمعاقبة»، وفي تصوّر مورفولوجية السجن بما هو مؤسسة عقابية، كالتخلي عن طابعها المشتمل، البانوبتي (panoptique). هذا الطابع يقوم على وجود برج مرتفع في الوسط تحيط به زنانات مكشوفة تساعد على المراقبة والتحكم، فتشتمل داخله بنظرة واحدة. ومن الأفكار الممكنة التي قد تُحدث ثورة في السجون، لو تمّت، تحويلها إلى أحياء سكنية تمارس فيه الحياة بشكل شبه طبيعي ولكنه مغلق. فالنظرة البانوبتية التي تقوم عليها السجون لا ترى إلا الخارج، البراني، أما الداخل، ومنه نفسية السجين وتمثلاته، فبعيدة عن الإدراك ضمن هذا التصرّف الفوقي، المتعالي. وكم يحتاج بعض سجون اليوم إلى أن يصبح مستشفيات ومؤسسات للدفاع الاجتماعي ولخلق حياة جديدة لا تنفي العقوبة ولكنها تجدد الأمل والحياة بشكل مختلف.

العدالة الاستقامة⁽⁴⁸⁾، هكذا رآها الجرجاني، وهكذا تراها المؤسسة السجنية، ولكنها عملياً تنتج ضدها، أي غير الاعتدال على معنى الشطط. كذلك يتمثلها السجين ويتوعدّها، وهذا كنزعة سائدة، فيهدّد بالميل إلى ضدها واحتراف الجريمة عند خروجه من السجن لأنه يستوفي حقّه منه من دون أن يوفّر له حقّه في العيش الكريم داخله وخارجه. أفلا نحتاج، إذن، بما أن الوضع على ما هو عليه، إلى إعادة النظر في أشكال المراقبة والمعاقبة، وإلى مراجعة منظومة المنع في الثقافة العربية؟

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. 2 ج. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

الجرجاني، علي بن محمد. كتاب التعريفات. تحقيق غوستاف فلوغل. لبيزغ: فوغل، [1845].

رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

قباني، نزار. يوميات امرأة لامبالية. ط 17. بيروت: منشورات نزار قباني، 1999.

(48) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق غوستاف فلوغل (لبيزغ: فوغل، [1845])، ص 152.

نصر، سامي. سوسيولوجيا العود: دراسة سوسيولوجية لظاهرة العود داخل المؤسسة السجنية وخارجها. تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2008.

أطروحة

نصر، سامي. «سوسيولوجيا العود: دراسة سوسيولوجية لظاهرة العود داخل المؤسسة السجنية وخارجها.» أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2007-2008.

2 - الأجنبية

Books

Balzac, Honoré de. *La Maison Nucingen*. Paris: Houssiaux, 1855. (Études de moeurs; 3. Oeuvres complètes de H. de Balzac; 11. Scènes de la vie parisienne; t. 3. Comédie humaine; pt. 1)

Balzac, Honoré de. *Oeuvres complètes*. 24 vols. Paris: Calmann Lévy, 1875-1892.

Droit, Roger-Pol. *Michel Foucault, entretiens*. Paris: O. Jacob, 2004.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. [Paris]: Gallimard, 1975. (Bibliothèque des histoires)

Goffman, Erving. *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Trad. de Liliane et Claude Lainé; Présentation, index et notes de Robert Castel. Paris: Editions de minuit, 1968. (Le Sens commun)

Larguèche, Abdelhamid et Dalenda Larguèche. *Marginales en terre d'Islam*. Tunis: Cérès, 2000.

Molière. *L'Avare*. Tunis: Cérès, 1994. (La Petite bibliothèque scolaire; 22)

Nietzsche, Friedrich. *La Volonté de puissance*.

Ricoeur, Paul. *Le Juste*. Paris: Esprit: 1995. (Philosophie)

Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social*. Chronologie et introduction par Pierre Burgelin. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Livre 2, chapitre 6.

Weber, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, 1905*. Traduits de l'allemand par Jacques Chavy. Paris: Plon, [1964]. (Recherches en sciences humaines; 17)

1. The first part of the document is a letter from the President of the United States to the Congress, dated January 3, 1862. It is a very important document, as it contains the President's annual message to Congress, which is a key part of the executive branch's communication with the legislative branch.

2. The second part of the document is a report from the Secretary of the Treasury, dated January 3, 1862. It is a very important document, as it contains the Secretary's annual report to Congress, which is a key part of the executive branch's communication with the legislative branch.

3. The third part of the document is a report from the Secretary of the Interior, dated January 3, 1862. It is a very important document, as it contains the Secretary's annual report to Congress, which is a key part of the executive branch's communication with the legislative branch.

4. The fourth part of the document is a report from the Secretary of the War, dated January 3, 1862. It is a very important document, as it contains the Secretary's annual report to Congress, which is a key part of the executive branch's communication with the legislative branch.

5. The fifth part of the document is a report from the Secretary of the Navy, dated January 3, 1862. It is a very important document, as it contains the Secretary's annual report to Congress, which is a key part of the executive branch's communication with the legislative branch.

6. The sixth part of the document is a report from the Secretary of the State, dated January 3, 1862. It is a very important document, as it contains the Secretary's annual report to Congress, which is a key part of the executive branch's communication with the legislative branch.

الفصل الثاني عشر

**العدالة المجالية والتنمية في تونس:
قراءة جغرافية في مفهوم العدالة**

عبد الكريم داود

مقدمة

تعددت في الأعوام الأخيرة الأبحاث الجغرافية المهمة بالبُعد الجغرافي لمفهوم العدالة، وبصفة خاصة لدى الجغرافيين الفرنسيين، بالنظر إلى أن انعدام العدالة (أو عدم المساواة) يُعتبر من المشكلات الشائكة التي تعترض العالم وتطرح سؤالاً جوهرياً عن العلاقة المفصلية بين التباينات المجالية، أو انعدام العدالة المجالية من جهة، والفروق الاجتماعية من جهة أخرى. وقد بينت الثورات العربية، ولا سيما في تونس ومصر، ما لتلك التباينات المجالية من دور في اندلاعها وفي إيجاد وضعية ما سُمي «قابلية الثورة»، كما تبنت أحزاب سياسية عدة في برامجها أو في حملاتها الانتخابية شعارات تنادي بـ «العدالة بين الأقاليم» و«التنمية الإقليمية العادلة»، في استجابة سريعة لمطالب الفئات والأقاليم المحرومة والمهمشة. ويتمثل الداعي الأساس إلى هذا البحث في إيماننا بضرورة أن ينخرط اليوم البحث العلمي عمومًا، والبحث الجغرافي خصوصًا، ذاك المهتم بالتهيئة الترابية وإدارة الموارد والتخطيط المجالي والعمراني، في المسار الثوري والحراك الاجتماعي اللذين يشهدهما عدد من الأقطار العربية، ويصطف إلى جانب الفاعلين الاجتماعيين المهتمين بالعدالة المجالية، لعله يساهم في إضفاء بعض العقلانية والواقعية على تلك الشعارات، لينخرط المجتمع المدني كله في هدف تحقيق عدالة مجالية تتفق الأطراف كلها على مواصفاتها، في إطار حوار ديمقراطي، لأن تحقيقها (داخل قطر من الأقطار) يجب ألا يكون على حساب جهاته الأكثر ديناميكية.

يطرح هذا البحث ثلاث فرضيات أساسية: أولها أن البحث الجغرافي، على الرغم من حداثة اهتمامه بالعدالة المجالية، يمكن أن يساهم، في الأوضاع

الراهنّة للربيع العربي، في توصيف علمي ودقيق لسياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية المتبعة في أغلب الحالات، ودورها في تعميق الفجوات الاجتماعية المجالية، كما يمكن أن يساهم أيضًا في استنباط حلول تساهم في إيجاد نوع من الإنصاف المجالي. أمّا ثانيها فمفادها - انطلاقًا من دراسة حالة تونس - أن السياسات التنموية الليبرالية والمنخرطة في مسار العولمة لم تُحقق العدالة المجالية. وتفيد الفرضية الثالثة أن لا معنى للعدالة الاجتماعية في غياب النّجاعة الاقتصادية، ويبقى تحقيق تلك العدالة نسبيًا وبتوافق مختلف الفاعلين الاجتماعيين، من خلال حوار ديمقراطي يؤسس للمستقبل. وسيتعرض هذا البحث في عنصر أول لمكانة مفهوم العدالة في المقاربات الجغرافية، كما يوضّح المفاهيم والمصطلحات المستعملة للغرض، ويبيّن العلاقة بين المجال والمجتمع من ناحية، والعدالة من ناحية ثانية. وفي عنصر ثان، يبيّن مقومات العدالة المجالية كإنصاف مجالي ومدى إمكانية تحقيق الإنصاف المجالي من خلال سياسات التنمية والتهيئة الترابية. أمّا في عنصر ثالث فيتعرض البحث لمكانة العدالة المجالية في صيرورة الثورة التونسية ودور اللامساواة المجالية في اندلاعها، والشروط اللازمة لتحقيق الإنصاف المجالي عبر مقارنة جديدة للتنمية الإقليمية في تونس.

أولاً: مكانة مفهوم العدالة في المقاربات الجغرافية

1 - مفاهيم ومصطلحات لقراءة جغرافية لمفهوم العدالة

للبحث في موضوع «العدالة المجالية»، لا بدّ من تعريف بعض المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي سيستعملها هذا البحث. يُعتبر مفهوم «المجال» (espace بالفرنسية و space بالإنكليزية) من المفاهيم الأساسية في الجغرافيا؛ فالمجال الجغرافي هو الرقعة من الأرض التي تستعملها مجموعة بشرية ما لتوفير الغذاء والسكن ومختلف الوظائف الأخرى. والمجال عندئذ هو منظومة علاقات متكوّنة من عناصر طبيعية وأخرى اقتصادية وبشرية، توجد بينها تفاعلات عديدة من جهة، وتنتج اجتماعي بما أنه حصيلة تدخلات الفاعلين، من

جهة ثانية. ويختلف حجم هذه الرقعة من الأرض بحسب المقياس الذي يستعمله أي باحث: الشارع؛ الحي؛ المدينة؛ الشبكة؛ الإقليم... ويرتبط بمفهوم المجال مفهومين أساسيين هما أولاً مفهوم «التُّراب» أو «المجال التُّرابي» (territoire) بالفرنسية وterritory بالإنكليزية)، وقد عرّفه جاك ليفي بأنه «المجال الذي تملكه مجموعة بشرية بصفة شعورية. إن ما يمثله التراب بالنسبة إلى المجال لشبيه بما يمثله الشعور بالانتماء الطبقي بالنسبة إلى طبقة اجتماعية: جزء من كيانه، ويدافع عنه». وثانياً مفهوم «التهيئة التُّرابية» (aménagement du territoire بالفرنسية وTerritorial planning بالإنكليزية)، ويُقصد به جملة الاختيارات والتوجهات والإجراءات التي يجري ضبطها على المستوى الوطني أو الجهوي لتنظيم استعمال المجال والتراب، وهي التي من شأنها أن تضمن التناسق في تركيز المشاريع الكبرى للبنى الأساسية والتجهيزات العمومية والتجمعات السكنية.

يقرّ هذا التعريف بالجانب التشاوري في التهيئة (الاختيارات) والجانب التقني (البنى - التجهيزات)، وأخيراً القانوني (الإجراءات) في عملية التهيئة، كما يبرز فيه وجود مستويات مختلفة للتدخل: الوطني - الجهوي، وقد وضعها كلها في محتوى «التهيئة الترابية». لكن، مهما تعددت التعريفات، لا بدّ من الإشارة أولاً إلى أن التهيئة الترابية ترتبط بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد بدورها استراتيجيات الفاعلين، وأهمهم هنا، الدولة؛ وثانياً إلى أن التهيئة الترابية لم تؤد إلى القضاء على الفروق بين المجالات المركزية والهامشية، كما أنها لا تبنى على قواعد ثابتة غير قابلة للتغيير. وبما أن كل تهيئة تُرابية تعتمد على تقسيم البلاد إلى أقاليم تنموية، فإننا سنُعبّر عن ذلك في هذا البحث بمفهوم «الأقلّمة» (régionalisation بالفرنسية وregionalization بالإنكليزية). أخيراً سنستعمل مفهوم «الإنصاف» (équité بالفرنسية و-fairness بالإنكليزية)، للدلالة على معنى مختلف نوعاً ما عن «العدالة»، ذاك المعنى الذي عبّر عنه جاك ليفي كما يلي: «توزيع متساو أو توزيع يُعتبر صائباً». الإنصاف هو دون «العدالة» مستوى، ويفيد بأنه توزيع معقول للثروات بين السكان أو الجهات الجغرافية، ويرتبط بمسألتين أساسيتين: المداخيل (بحسب العمل) والتمكين من الخدمات الاجتماعية (مثل الصحة والتعليم). أخيراً، إذا

كان نقيض مفهوم العدالة واحدًا (بالفرنسية *inégalité* وبالإنكليزية *inequality*)، فهو متعدد بالعربية (عدم مساواة، تفاوت، تباين)، سيعتمد عليها هذا البحث، بحسب السياق، للإشارة إلى نقيض العدالة.

2 - المجال، المجتمع والعدالة: أي علاقة؟

اهتم بعض علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع (قبل الجغرافيين) منذ ستينيات القرن الماضي بمسألة العدالة المجالية من خلال مقاربات اعتمدت إشكالية التفاوت في مستويات التنمية على المستوى العالمي بين ما سُمي آنذاك «البلدان المتقدمة» و«البلدان النامية». وأخذ مفهوم «التخلف»⁽¹⁾ حيزًا مهمًا في كتاباتهم، بعدما تبين لهم أن المقاربات الاقتصادية «الكلاسيكية» التي اعتمدها في دراسة الاقتصاد الأوروبي أو الأمريكي لا تنطبق على أجزاء عديدة من العالم في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. وقد بنى سمير أمين مثلًا نظرياته على ثلاثة مفاهيم أساسية هي: «المنظومة العالمية للاقتصاد الرأسمالي» و«التراكم على الصعيد العالمي» و«التطور اللامتكافئ». فعلى سبيل المثال، يبين في كتابه التطور اللامتكافئ⁽²⁾ الذي أصدره عام 1973، نظرية «المركز» و«الهامش»، باعتبار أن المركز تمثله البلدان المتقدمة ذات الاقتصاد الرأسمالي، في حين أن البلدان المتخلفة تمثل الهامش، وذلك من خلال التحليل الماركسي لنمط الإنتاج⁽³⁾. ومن ناحية أخرى، يُعتبر عالم الاقتصاد أندريه غوندر فرانك (A. G.

(1) ترجمتُنا لمصطلح (under-development) بالإنكليزية و(sous-développement) بالفرنسية.

(2) انظر: Samir Amin, *Le Développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Grands Documents (Paris: Éditions de Minuit, 1973).

توجد ترجمة عربية لهذا الكتاب: سمير أمين، التطور اللامتكافئ: دراسة في الشكليات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، 1974).

(3) تعرّض سمير أمين لهذه الأطروحات في كتاب له سابق صدر عام 1970 بالفرنسية تحت عنوان: Samir Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale* (Paris: Éditions Anthropos, 1970).

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب: سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: دار ابن خلدون للنشر، 1972).

ويبين سمير أمين أن المنظومة الاقتصادية العالمية تقوم على علاقات غير متكافئة بين «المركز» و«الهامش» لأن التنمية الرأسمالية في المركز ترتبط بانعدام التنمية في الهامش، الأمر الذي يؤدي إلى =

Frank) من أهم من تناول بالبحث منذ ستينيات القرن الماضي مسألة التخلف، مُركّزاً بالخصوص على دراسة حالة أميركا اللاتينية⁽⁴⁾. كما يبين أيضاً في مؤلفاته ما أسماه «نظرية التبعية» التي تعتبر أن تخلف «البلدان الهامشية» هو نتيجة حتمية لتطور النظام الرأسمالي العالمي. وعُرف غوندر فرانك أيضاً بنظرية «نمو التخلف» التي تجد تفسيرها في هيكلية النظام الرأسمالي العالمي التي تفضي إلى تنمية المراكز على حساب الهوامش⁽⁵⁾. وفي السياق نفسه، تنزّل نظريات الاقتصادي الأميركي إيمانويل فالرشتاين (I. Wallerstein) الذي يُقر بوجود «منظومة عالمية رأسمالية» غير متجانسة، بل مُتميزة باللامساواة والتباينات العميقة في مستويات التنمية، ويعتمد في مُقارنته على نظرية المركز والهامش (وشبه الهامش) التي تقوم في نظره على تقسيم غير عادل وغير متكافئ للعمل على المستوى العالمي⁽⁶⁾.

ولئن كانت المكتبة الجغرافية العالمية (الفرنسية والإنكليزية على وجه الخصوص) تحتوي على العديد من الدراسات الجغرافية بشأن البلدان المُستعمَرة، تعود إلى أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته، فإن تلك الدراسات بقيت ذات صبغة أحادية ووصفية، وغابت فيها المقارنات ودراسة الأسباب. ويُعتبر الجغرافيون الفرنسيون من بين أول الجغرافيين الذين اهتموا بمسألة التنمية غير المتوازنة وعدم التكافؤ في توزيعها على المستوى العالمي،

= تعمق الفجوة بينهما. ويرى سمير أمين أن التنمية في «الهامش» تمر بالضرورة عبر القطع مع العلاقات غير المتكافئة في المبادلات مع «المركز» والتأسيس لتنمية قائمة على القدرات الذاتية (développement auto-centré)، كما يرى أن تجارب الصين وكوبا تُبين أن ذلك القطع ممكن، وأن «التحول العالمي نحو الاشتراكية» سينطلق من الهوامش «المتخلفة» لا «من المركز» المتقدم.

(4) من أهم ما نُشر من مؤلفاته: André Gunder Frank, *Capitalisme et sous-développement: en Amérique Latine*, Traduit de l'anglais par Guillaume Carle et Christos Passadeos (Paris: Maspéro, 1968).

(5) تعرّض غوندر فرانك لذلك، خاصة في كتابه المنشور باللغة الفرنسية: André Gunder Frank, *Le Développement du sous-développement: Amérique latine*, traduit de l'anglais par Christos Passadeos, Textes à l'appui; 39 (Paris: Maspéro, 1970).

(6) من أهم ما نُشر له باللغة الفرنسية: Centre Québécois des relations internationales, *Les inégalités entre les états dans le système international: origines et perspectives*, sous la dir. d'Immanuel Wallerstein, Choix; 8 (Québec: CQRI, 1975).

محاولين استنباط مفاهيم ومصطلحات خاصة بالجغرافيا. ويُعتبر الجغرافي إيف لاكوست (Y. Lacoste) من أهمهم⁽⁷⁾. وهو يقرُّ في كتاباته بأولية علماء الاقتصاد في التعرض لظاهرة التخلف ودراستها، لكنه يؤكد أيضًا أن هذه الظاهرة لا تنحصر في صبغتها «الاقتصادية» فحسب، بل لها محتوى شمولي، لأن أسبابها متعددة؛ فبالإضافة إلى الأسباب الاقتصادية البحتة، توجد أسباب أخرى اجتماعية وديموغرافية وأنثروبولوجية وجغرافية، وهذا ما يفسر في نظره تباين حالات التخلف من مجال جغرافي إلى آخر، وبالتالي مكانة الجغرافيين، بمختلف مقارباتهم، في دراسة الظاهرة⁽⁸⁾. ويرى أيضًا الجغرافي الفرنسي بيار جورج (P. George)، الذي كتب في منتصف ستينيات القرن الماضي، أن «ظاهرة التخلف في العالم اليوم هي ظاهرة جغرافية»⁽⁹⁾. ويرى جان دراش (J. Dresch) الذي كتب في الفترة نفسها، أن المقاربة الجغرافية التي تعتمد تفاعلات العناصر الطبيعية والبشرية تمكّن من فهم ظاهرة «التخلف كسبب ونتيجة للعلاقات الاستعمارية القائمة على عدم المساواة»⁽¹⁰⁾. نشير أخيرًا إلى تعدد الأبحاث ضمن المدرسة الجغرافية الفرنسية في هذه الفترة (ستينيات القرن الماضي)، بشأن «التهيئة الترابية» من زاوية التباينات المجالية وطُرق معالجتها.

أصبحت مسألة العدالة المجالية تُطرح بشدة اليوم، في المقاربات الجغرافية، وبصفة خاصة جغرافيا التنمية والجغرافيا الإقليمية، نظرًا إلى تعمق التباينات والفجوات الاجتماعية أكثر فأكثر. ففي أغلب البلدان المتقدمة، تشهد نسب النمو الاقتصادي تراجعًا في حين تزداد التباينات الاجتماعية. أمّا «البلدان الصاعدة»

(7) نشر إيف لاكوست منذ عام 1965 كتابه المشهور جغرافية التخلف. انظر: Yves Lacoste, *Géographie du sous-développement*, Introduction par Pierre George, Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 1965).

و استعملنا في هذا البحث الطبعة الخامسة التي صدرت عام 1982: Yves Lacoste, *Géographie : 1982 du sous-développement*, 5e ed., Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 1982).

Lacoste (1982), p. 39.

(8) انظر:

Pierre George, «L'Approche géographique du sous-développement», *Tiers-Monde*, (9) no. 21 (1965), pp. 81-92.

J. Dresch «Géographie et sous-développement», *Annales de Géographie*, n° 418 (1967), (10) p. 642.

والبلدان النامية، فلتن سجّل العديد منها نسب نمو مرتفعة، فإن توزيع الثروة بين فئات مجتمع البلد الواحد وأقاليمه يبرز تباينات عميقة⁽¹¹⁾. ولم يهتم الجغرافيون بالبحث في الترابط بين «العدالة» و«المجال» إلا حديثاً، ربما لأن المجال الجغرافي يبدو هو الأقل تجسّماً لمبدأ العدالة. ومن خلال مقارنة تاريخية مُقتضبة للجدل حول مفهوم «العدالة»، يتضح أنه يقوم على مسائل جوهرية، مثل ارتباط عدم المساواة بأسباب طبيعية أو أسباب اجتماعية. فإذا كان مرتبطاً بأسباب طبيعية فحسب، يمكن في أحسن الحالات التوصل إلى التقليل منها، أمّا إذا وقع الإقرار بالأسباب الاجتماعية لعدم المساواة، وبدورها في تعميق الأسباب الطبيعية، فإن ذلك يفرض تدخّل الفاعلين الاجتماعيين لاستنباط الحلول للحدّ منها من خلال تطبيق سياسات إرادية للتهيئة الترابية. وترتبط الأسباب الجغرافية لعدم المساواة بخصائص مجال العيش من ناحية، وبطريقة تحكّم كل مجموعة بشرية في مجالها وإدارته واستغلال الثروات التي يتيحها من ناحية أخرى. وتتفاوت قدرة التحكم في المجال من مجموعة بشرية إلى أخرى، كما تختلف أساليب استغلال ثرواته وطرائق توزيع عوائدها بين مختلف مكوّنات المجتمع.

ويُعتبر حجم المجال وموقعه على سطح الكرة الأرضية وموارده وكثافته السكانية العناصر الأساسية المفسّرة لانعدام العدالة المجالية. ولا تأخذ هذه العناصر (الحجم والموقع والموارد والسكان) كامل دلالاتها إلا بالنظر إلى تفاعلاتها وارتباطها بمختلف العناصر الاجتماعية والاقتصادية المكونة للمجال. ففي الأقطار العربية (كما على مستوى العالم)، أفضت الحدود الحالية للدول إلى تباينات كبيرة في مواردها، وبصفة خاصة موارد الطاقة والمواد الأولية والمياه. ويعود فقدان العدالة المجالية في هذه الحالة إلى أسباب طبيعية

(11) انظر في هذا الصدد: François Bourguignon, *La Mondialisation de l'inégalité*, La République des Idées (Paris: Seuil, 2012), pp. 13-14.

من بين المعايير التي استعملها هذا الباحث، الفرق بين الـ 10 في المئة من السكان الأكثر غنى والـ 10 في المئة من السكان الأكثر فقراً في بلد ما، فوجد أن هذا الفرق هو 5 في البلدان الاسكندنافية (وهي من البلدان الغنية الأكثر عدالة)؛ وحوالي 7 في ألمانيا وإنكلترا و 10 في بلدان أوروبا الجنوبية و 15 في الولايات المتحدة الأمريكية (من البلدان المتقدمة الأكثر لاساواة)؛ و حوالي 40 مرة في البرازيل.

وأخرى بشرية. وقد تؤدي الكثافات السكانية الضعيفة داخل مجال ما أو قُطر ما إلى عزله وافتقاده التجهيزات والخدمات الأساسية، فيكون ذلك سبباً من أسباب انعدام العدالة المجالية، في حين تؤدي الحالة العكسية إلى ضغط أكبر على الموارد.

ثانياً: العدالة المجالية كإنصاف مجالي

1 - من العدالة إلى الإنصاف

إن التساؤل عن مدى ارتباط تحقيق العدالة الترابية بتحقيق العدالة الاجتماعية، مع الأخذ بالاعتبار مبدأ النجاعة الاقتصادية، يُحيل بالضرورة إلى مفهوم «الإنصاف»، وهو من المسائل الجوهرية التي ارتبطت بالجدل في «العدالة». قد يبدو هذان المفهومان متشابهين أول وهلة، لكن الفروق تتمثل في أن «الإنصاف» يقتضي، كما هي الحال في الديمقراطيات الغربية التي عرفت منذ القرن التاسع عشر حركات عمالية مطلبية نشيطة، تمكين الطبقات العمالية والفئات الاجتماعية الفقيرة من الخدمات العمومية والتغطية الاجتماعية، وذلك من خلال دور الدولة في إعادة توزيع نسبي للثروة. واستعملنا في هذا البحث مفهوم «الإنصاف» كما ورد في معجم الجغرافيا باللغة الفرنسية⁽¹²⁾، وفي فلسفة جون رولز (J. Rawls). فقد طرح هذا الأخير من خلال كتابه الصادر عام 1971⁽¹³⁾ الأسس النظرية للعدالة⁽¹⁴⁾. ويعتبر رولز أن «العدالة تفترض

(12) انظر: Jacques Levy, «La Justice spatiale,» dans: *Dictionnaire de la géographie et de l'espace et des sociétés*, Sous la direction de Jacques Lévy et Michel Lussault (Paris: Belin, 2003), pp. 531-534.

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University (13) Press, 1971).

John Rawls, *Théorie de la justice*: الترجمة الفرنسية: *La couleur des idées* (Paris: Ed. du Seuil, 1987), trad. de l'américain par Catherine Audard.

(14) أورد رولز في الفقرة الثالثة من الفصل الأول ما يلي: «إن هدفنا هو تقديم تصور للعدالة يرفعها إلى مستوى من التجريد أرقى من المستوى المعروف في نظرية العقد الاجتماعي كما عثر عنها لوك (Locke) وروسو (Rousseau) وكانط (Kant)». انظر: Rawls, *Théorie de la justice*, p. 37. (ترجمة الامتثال للباحث).

تنظيمًا للمؤسسات الكبرى للمجتمع على نحو يكون فيه توزيع فوائد التعاون الاجتماعي وتكاليفه توزيعًا عادلاً على أساس المواطنة [ويكون ذلك عبر] اختيار إجماعي للمبدأين التاليين: المبدأ الأول: لكل شخص حق متساو مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسية المتساوية وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع؛ والمبدأ الثاني: لا بد أن تُنظَم مظاهر التفاوت الاجتماعي والاقتصادي على نحو تكون فيه لمصلحة الأقل امتيازاً، وتكون مرتبطة بوظائف ومواقع مفتوحة أمام الجميع في إطار من المساواة العادلة في الفرص⁽¹⁵⁾، والتي قام بتعديلها ومراجعتها في مقالات لاحقة وفي كتابه الصادر عام 2001⁽¹⁶⁾ ليركّز على مفهوم «العدالة كإنصاف» (Justice as Fairness)، وهو في نظره تصوّر للعدالة - في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية التعددية - يقوم على مبدأ الحرية المتساوية بين جميع أفراد المجتمع مهما تكن انتماءاتهم (كحرية التعبير والتنظيم) من ناحية، ومبدأ أن تكون المساواة هي القاعدة لتوزيع الموارد الاقتصادية وألا يكون التمييز إلا لفائدة الأشخاص الأكثر حرماناً، من ناحية أخرى.

يطرح جون رولز في هذا السياق السؤال التالي: «ما هو المفهوم السياسي

(15) نور الدين علوش، «حوار خاص مع الأكاديمي الدكتور منير كشو»، موقع ديوان العرب، <<http://www.diwanalarab.com/spip.php?article34307>>. 2012/9/18.

و يُضيف هذا الباحث في السياق نفسه: «[ضرورة أن تُرتب العدالة بحسب رولز] على نحو تفاضلي وفق قاعدتين: أما الأولى فتتصّل على أولية مبدأ الحرية كما يلي: تخضع مبادئ العدالة لنظام معجمي لا يمكن وفقه أن تحدّ الحرية إلا بمقتضى الحرية ذاتها، في حين تنص الثانية على أولية العدالة على الفاعلية الاقتصادية والرفاه، فالمبدأ الثاني ذو أولية معجمية على مبدأ الفاعلية وعلى مبدأ تعظيم مجموع الامتيازات، كما أن مبدأ المساواة العادلة في الحضور لها أي الجزء (ب) من المبدأ الثاني لها الأولوية على الجزء (أ) من المبدأ الثاني ممّا يعني أنه لا يمكن أن يكون توزيع الخيرات لمن هو الأقل امتيازاً من غيره مقبولاً إلا إذا تم احترام مقتضى المساواة في الحضور [الحظوظ]».

(16) هو كتاب: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: The Belknap press of Harvard University, 2001).

ترجمته الفرنسية: John Rawls, *La Justice comme équité, une reformulation de l'athéorie de la justice*, Trad. de l'anglais (États-Unis) par Bertrand Guillaume, Textes à l'appui, Politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2003).

وقد اعتمدنا على بعض فصول الترجمة الفرنسية والترجمة العربية: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

للعادلة الأكثر مقبولة والذي يعين الشروط المنصفة للتعاون بين المواطنين
المعتبرين أحراراً... وأسوياء وأعضاء مجتمع متعاونين تعاوناً كاملاً في
حياة كاملة من جيل إلى الجيل الذي يليه؟⁽¹⁷⁾. وبينى رولز الإجابة عن هذا
السؤال بأربعة مبادئ أساسية: أولاً مبدأ «مجتمع حسن التنظيم»، ويعني به
ذلك المجتمع «الذي يقبل كل واحد فيه، ويعرف أن كل واحد آخر مثله يقبل
المفهوم السياسي للعادلة⁽¹⁸⁾. ثانياً مبدأ «البنية الأساسية» أي طريقة تنظيم
وتعيين المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة⁽¹⁹⁾، وثالثاً مبدأ «الوضع
الأصلي»، أي ما أسماه «الفكرة المنظمة للمجتمع نظاماً منصفاً من التعاون
بين أشخاص أحرار ومتساوين... بالنظر إلى ما يعتبرونه منفعتهم المتبادلة»⁽²⁰⁾؛
ورابعاً مبدأ «حجاب الجهل» وهو مرتبط بالسابق، ويعني هذا التعبير المجازي
أن العدالة يجب أن تقوم على قاعدة الاعتبارات العامة لا الفردية⁽²¹⁾.

(17) رولز، ص 95-96.

(18) وفي ما يتعلق بهذا المبدأ، يضيف رولز أن «البنية الأساسية للمجتمع، أي مؤسساته
السياسية والاجتماعية الرئيسة وطريقة ترابطها في نظام تعاوني هي فكرة ذات معرفة عمومية أو يعتقد في
وجاهتها لتحقيق مبادئ العدالة تلك». انظر: رولز، ص 97.

(19) يشير رولز في هذه النقطة إلى أن البنية الأساسية تشمل «القانون الأساسي السياسي ذا
القضاء المستقل... وبنية الاقتصاد... والأسرة... فتكون البنية الأساسية الإطار الاجتماعي الخلفي الذي
تجري داخله نشاطات الجمعيات والأفراد، والبنية الأساسية العادلة تؤمن ما يمكن أن ندعوه العدالة
الخلفية». انظر: رولز، ص 100.

(20) لتأكيد هذه الفكرة، يضيف رولز: «إن الشروط المنصفة في التعاون الاجتماعي هي حاصل
اتفاق بين أولئك المنخرطين فيه، وإن أحد أسباب حصول ذلك هو أن المواطنين، استناداً إلى فرضية
وجود تعددية معقولة، لا يتمكنون من الاتفاق على أي سلطة أخلاقية، مثلاً، نص مقدس أو مؤسسة دينية
أو تقليد من التقاليد، ولا يمكنهم الاتفاق على نظام من القيم الأخلاقية أو ما يأمر به قانون طبيعي وفق
ما يراه البعض. لذا، هل يوجد بديل أفضل من اتفاق بين المواطنين أنفسهم يتوصلون إليه في شروط
منصفة لهم جميعاً؟» انظر: رولز، ص 106.

(21) وردت في النص الإنكليزي بعبارة veil of ignorance، والمقصود أنه لو قام شركاء - في
وضع افتراضي - باختيار مبادئ لمؤسسات عادلة في مجتمعهم، لا يعرفون الفئة التي ينتمون إليها (أثرياء
أم فقراء أم يتمتعون بمواهب طبيعية أم بقوة سياسية). ويضيف رولز في هذا الصدد: «لا أساس للعدالة
السياسية مع أشخاص يتمتعون بقوة تهديدية (أو بقوة سياسية واقعية أو بثروة أو بمواهب طبيعية) ويجب
أن لا تؤثر الامتيازات التاريخية والتأثيرات الطارئة الحاصلة في الماضي، في اتفاق على مبادئ مهمتها
تنظيم البنية الأساسية ابتداء من الحاضر إلى المستقبل». انظر: رولز، ص 108.

من دون الخوض في جدل الفلسفة السياسية والأخلاقية الذي أثارته أطروحات رولز، لعدم اختصاصنا بهذا الموضوع، نورد (من زاوية المقاربة الجغرافية)، أن مفهوم «الإنصاف» في كتاباته جاء محتويًا على مقومات أساسية، منها ما أسماه outreaching بالإنكليزية وdépassement بالفرنسية، وتعني تسهيل بلوغ الخدمات الاجتماعية للفئات الاجتماعية الأقل حظوة؛ وما أسماه empowerment بالإنكليزية وhabilitation بالفرنسية، ويعني تدعيم قدراتها الذاتية من خلال بعض إجراءات «التمييز الإيجابي» مثلاً، أو ما يسمّى «التمكين». كل هذا يبيّن أن لب إشكالية العدالة المجالية يكمن في استحالة التوفيق بين مطمح معاملة مجموع سكان بلد ما على قدم المساواة مهما كان موقعهم الجغرافي، والكلفة المالية المتفاوتة التي سيحدثها ذلك في مختلف أجزاء المجال الترابي.

إن التوزيع المتوازن المثالي، أيًا يكن الموقع الجغرافي، ينفي الامتيازات التي يمنحها تجمّع السكان والتجهيزات والأسواق والبنوك في المدن الكبرى، والتي يلخصها مصطلح «مُقتصدات الحجم» (économies d'échelles) بالفرنسية وeconomies of scale بالإنكليزية). وقد يؤدي التوزيع الجغرافي «العادل» لبعض التجهيزات، مثل الجامعات أو الكليات التي يستوجب توطينها، توافر المكتبات ومخابر البحث ووسائل الاتصال الحديثة والمحيط الثقافي والعلمي الذي تتيحه المدن الكبرى، إلى نتائج محدودة. وفي المقابل، فإن تعميم الخدمات القاعدية (كالربط بشبكات النقل والاتصالات والكهرباء والماء) مهما يكن الموقع الجغرافي، وبطريقة عادلة، يؤدي إلى نتائج إيجابية لا بالنسبة إلى المجالات التي شملتها هذه التجهيزات فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى كامل التراب الوطني. ويبقى التوطين الجغرافي لهذه التجهيزات اختيار المجتمع بأسره الذي يحدد، عن طريق قنواته الديمقراطية، نوعيتها ووسائل إنجازها. ومهما يكن من أمر، فإن ذلك لا بد أن تصحبه آليات مراقبة النتائج وتقويمها، كي لا تتحول تلك العملية إلى مجرد إعادة إنتاج لعدم المساواة إذا ما استفادت منها فئة دون أخرى.

2 - مدخل إلى الإنصاف المجالي

يمكن - في اعتقادنا - أن تجد نظرية رولز للعدالة كإنصاف، تطبيقاً - إلى حد ما- في جغرافيا التنمية بشكل عام والتهيئة الترابية بشكل خاص. ويمكن أن تهدف التهيئة الترابية إلى تحقيق مقاصد متباينة: الوصول إلى توزيع أفضل للسكان وضروب النشاط عبر المجال، والحد من التباينات والصدوع المجالية من ناحية، والمراعاة على الأقاليم الأكثر كفاءة، بتدعيم قدراتها التنافسية أكثر فأكثر، من ناحية ثانية. ويكمن «التباين» المشار إليه بين دعم الأقاليم الهامشية بوازع البحث عن العدالة الاجتماعية من جهة، ودعم الأقاليم النشيطة لما في ذلك من انعكاس إيجابي على كامل البلاد، من جهة ثانية، الأمر الذي سيُمكن من تطبيق نوع من العدالة التوزيعية. وبالتالي، نستطيع القول إن العدالة المجالية داخل البلد الواحد يمكن أن تتحقق عبر العدالة الاجتماعية، وذلك من خلال آليات تعديل للفروق الاجتماعية بين المجموعات البشرية في مختلف الأقاليم. ويمكن أن يحصل التعديل من خلال التهيئة، كعمل إرادي ومُعقلن لمجموعة بشرية على مجالها الترابي. وإذا اتسمت تلك التهيئة بالصبغة الإرادية والعقلانية، فذلك يعني أنها تمت في إطار من التشارك والتوافق بين مختلف الفاعلين، في مجتمع ديمقراطي وعادل. وفي هذه الحالة، يمكن ألا تتناقض التباينات المجالية مع الإنصاف المجالي، إذا كانت تلك التباينات وليدة تنمية حقيقية يستفيد منها الجميع؛ تنمية مصحوبة بإعادة توزيع لثمارها بحسب قاعدة ترابية مجالية، وهو الدور المنوط بعهدة الدولة⁽²²⁾.

لكن، أمام تراجع دور الدولة اليوم في ظل العولمة والإصلاحات الهيكلية، لا بدّ للفاعلين المحليين في الأقاليم الهامشية من العمل على تحسين القدرة التنافسية لتلك الأقاليم، والتي لا تتوافر إلّا بجملة من الحوافز المادية، كتوافر ظروف العمل الملائمة واليد العاملة ذات الكفاءة العالية والأسواق النشيطة. إن ما تقدم يطرح مسألة مهمة هي دور سياسة اللامركزية في تحقيق العدالة

(22) انظر في هذا الصدد: Bernard Bret, «Les Inégalités: Une Question de géographie politique,» *L'Information géographique*, vol. 60, no. 1 (1996), p. 10.

المجالية. نعتقد في هذا الصدد أن لامركزية القرار تفترض إعطاء الأقاليم الدور الرئيس في تصور وتنفيذ سياسات التنمية الإقليمية، ويفترض ذلك مسبقاً وجود ديمقراطية محلية فعلية، تنبثق منها هياكل تسيير منتخبة، لكن ثقل تقاليد التسيير المركزي للمجال الترابي التونسي مثلاً، انطلاقاً من تونس العاصمة لا يزال مهماً جداً، وهو موروث في جزء مهم منه عن الحقبة الاستعمارية الفرنسية (كما هو الأمر أيضاً في بقية بلدان المغرب العربي). ولئن تغير الأمر في فرنسا بصفة تدريجية وجليّة منذ عقود عدة، فإن ذلك لم يحدث في تونس ولا في مستعمرات قديمة أخرى. فقد كانت سياسة التهيئة الترابية التي سلكتها فرنسا بُعيد الحرب العالمية الثانية، وخاصة منذ سبعينيات القرن الماضي، تهدف إلى إعطاء الجهات (les régions) التي تتكوّن من مجموعة من الولايات (les départements) المُتقاربة جغرافياً جملة من الصلاحيات كالانتخابات المحلية لمستشاري مجالس الجهات (Conseils régionaux) بالاقتراع العام المباشر، والتي تبتّ المشاريع التنموية الجهوية وتموّل جزءاً مهماً منها بواسطة الجباية المحلية، بالإضافة إلى التمويلات العمومية الأخرى التي تحصل عليها من الدولة. وعلى الرغم من أن الجهات في فرنسا لا تتمتع بالصلاحيات نفسها التي لمثيلاتها في ألمانيا، فإنها أدت إلى الحد من التضخم الكبير للعاصمة باريس، لكن من دون إضعاف قدرتها التنافسية مع مدن مثل لندن أو ميلانو أو شيكاغو.

أمّا في تونس، فإن الثقل الذي لا تزال الإدارة المركزية تَرُزُّ به، يحدّ من قدرة الأقاليم على القيام بهذا الدور الجديد في التنمية، بالإضافة إلى غياب تقاليد العمل الديمقراطي قبل الثورة. لكن لا بد من الإشارة إلى أن اللامركزية لا تنفي دور الدولة، مثلاً كحكّم بين الأقاليم في حالة الخلافات بينها في شأن ميزانية كل منها أو في شأن توطّن المشاريع المشتركة أو تمويلها.

من الناحية الاقتصادية البحتة، لا تعني العدالة المجالية في البلاد التونسية في نظرنا الحدّ من نسق نمو المدن الكبرى مثل العاصمة تونس، التي لا تتنافس مع صفاقس (ثاني مدينة) أو سوسة (ثالث مدينة) بقدر تنافسها مع مدنٍ متوسطة من حجمها، في إطار اقتصاد مُعَوَّلَم. وبالتالي، يمكننا القول إن العدالة

المجالية تمر عبر تدعيم المدن الكبرى اقتصاديًا وإعادة توزيع الثروات مجاليًا بعد ذلك، لأن النجاعة تقتضي دعم الأقاليم الأكثر ديناميكية وأخذ قدرتها التنافسية بالاعتبار. فالعدالة المجالية لا تعني تسوية جملة الأقاليم، لأن إعطاء الأقاليم الهامشية أدوارًا لا يُمكنها القيام بها (لضعف البنية التحتية أو لعدم توافر مقومات طبيعية أو بشرية) سيُفضي حتمًا إلى الفشل، وسيغذي لدى سكان تلك الأقاليم آمالًا لا يمكن تحقيقها.

ثالثًا: العدالة المجالية وصيرورة الثورة في تونس

1 - اللامساواة الاجتماعية - المجالية والثورة في تونس

أدت السياسات التنموية المتبعة في تونس من الاستقلال (1956) إلى اليوم إلى تعميق عدم المساواة والفجوة بين الأقاليم الساحلية التي يتركز فيها جل السكان والنشاط الاقتصادي، والأقاليم الداخلية. ويُعتبر انعدام العدالة المجالية نتيجةً لتراكم تلك السياسات، وهو من بين الأسباب التي أدت إلى اندلاع الثورة التونسية من قرى ريفية ومدن صغيرة في الأقاليم الداخلية، قبل أن تنفشي في المدن الساحلية الكبرى وتؤدي إلى فرار الرئيس وسقوط النظام⁽²³⁾.

من خلال استعراض مقتضب لمحتوى سياسات التنمية المُتبعة في تونس خلال العقود الخمسة الأخيرة، سنحاول أن نبين عمق الفجوة الناجمة عن اللامساواة الاجتماعية - المجالية بين الأقاليم الساحلية والداخلية في تونس. لكن لا بد من الإشارة إلى أن التباين بين الساحل والداخل في تونس هو ظاهرة قديمة تعود إلى أسباب جغرافية (أهمية السهول الساحلية وسهولة الاستقرار بها) وتاريخية (كل الحضارات التي تعاقبت على البلاد التونسية استقرت على الواجهة الساحلية). تؤكد ذلك التباين خلال الفترة الاستعمارية (1881 - 1956) التي

(23) عبد الكريم داود، «الثورة التونسية في ديسمبر 2010 - جانفي 2011: قراءة من خلال التباينات المجالية في مستويات التنمية» (ورقة قدمت إلى: المؤتمر الأول للعلوم الإنسانية والاجتماعية الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 24-26 آذار/ مارس 2012).

شهدت ظهور الموانئ التصديرية وتدعيمها ومد شبكة الطرقات وسكك الحديد التي دُعِمت مكانة الأقاليم الساحلية.

شهدت الأعوام الأولى التي تلت الاستقلال محاولات تركيز أسس الدولة والعناية بالمناطق الداخلية بتركيز المؤسسات التعليمية والخدمات الصحية والإدارية وتحسين البنية التحتية، وحُصِّص الجزء الأكبر من ميزانية الدولة لهذه الأغراض.

تمثّل بداية سبعينيات القرن الماضي فترة تحوّل مهمة في نمط التنمية الذي سينتهج المسلك الليبرالي بعد فشل «التجربة التعااضدية» التي طُبِّقت في عشرية الستينيات، والتي تمثّلت في تطبيق نوع من الاشتراكية، خاصة في المجال الفلاحي وبعض الخدمات. وفي إطار تلك السياسة الليبرالية، سُنّت مجموعة من التشريعات لتشجيع الاستثمار الخارجي بمنحه امتيازات مهمة، فأدى هذا إلى تركيز العديد من الصناعات في المدن الساحلية (تونس العاصمة، سوسة وصفاقس على وجه الخصوص)، وهي صناعات تصديرية بالدرجة الأولى. وعلى الرغم من محاولة الدولة العناية بالأقاليم الداخلية من خلال ما سُمّي «برامج التنمية الريفية» و«برامج التنمية الريفية المندمجة»، فإن مظاهر اللامساواة المجالية ازدادت حدة، كما تعددت الاحتجاجات الاجتماعية، خاصة في المدن حيث أكبر التجمعات العمالية والأحياء الشعبية الفقيرة والمهمّشة⁽²⁴⁾.

يُعتبر «المثال المديرى لتهيئة التراب الوطني لعام 1985»⁽²⁵⁾ نقطة مفصلية أخرى في تطور السياسة التنموية في تونس؛ فقد جاء في هذه الوثيقة أن هدف

(24) أهمها على الإطلاق تلك التي قادها «الاتحاد العام التونسي للشغل» مثل الإضراب العام في 26 كانون الثاني/يناير 1978 الذي اتسم بتظاهرات كبرى في تونس العاصمة وصفاقس، أو ما سُمّي «أحداث الخبز» في كانون الثاني/يناير 1984 الناجمة عن الزيادة في أسعار الخبز والعديد من المواد الغذائية الأساسية الأخرى. وقد قُمعت بشدة، وسقط فيها عشرات الضحايا، كما تبعثها محاكمات استثنائية للقائمين والمعارضين السياسيين.

(25) تُعتبر «الأمثلة المديرية لتهيئة التراب الوطني» في تونس أهم وثائق التهيئة الترابية وأعلىها مرتبة، بما أنها تُحدّد التوجهات الأساسية لسياسة التنمية في البلاد، والتي يقع في ضوئها إعداد بقية المخططات ووثائق التسيير الأخرى.

التنمية يتمثل في «الحد من اختلال التوازن في التنمية بين المناطق الساحلية والداخلية من ناحية، والعاصمة وبقية البلاد من ناحية أخرى»⁽²⁶⁾. ومن أهم ما جاء في هذه الوثيقة تقسيم البلاد إلى ستة «أقاليم تنموية»، وإحداث «أقطاب تنموية»⁽²⁷⁾ في الأقاليم الداخلية، لكن النتائج، على مستوى التوازن الإقليمي والعدالة المجالية، كانت محدودة جداً، إذ لم تتمكن أي مدينة داخلية من الارتقاء إلى مكانة «قطب تنموي» قادر على جلب ضروب النشاط الإنتاجي وخلق الثروات وإحداث ديناميكية تنمية إقليمية. وعلى العكس، توجه جل الاستثمارات الخاصة نحو الأقاليم الساحلية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أهم الاستثمارات العمومية (السياحة والصناعات الكيماوية مثلاً).

ولئن طمح «المثال الإداري لتهيئة التراب الوطني لعام 1985» في تحقيق التوازن الإقليمي أو نوع من العدالة المجالية من دون أن يتوصل إلى ذلك، فإن الذي سليله، وهو «المثال الإداري لتهيئة التراب الوطني لعام 1996»⁽²⁸⁾ سيعلم بوضوح أن اللامساواة الاجتماعية المجالية وعدم التوازن بين الأقاليم هو «معطى موضوعي لا سبيل إلى إنكاره أو إلى إزالته بصفة مطلقة»، مضيفاً أن الانخراط في العولمة يقتضي التركيز على الأقاليم الأكثر حيوية اقتصادية وتركزاً للسكان لمجابهة المنافسة العالمية⁽²⁹⁾، وهي الأقاليم الساحلية، وبصفة

(26) انظر: *Schéma national et schémas régionaux d'aménagement du territoire: Atlas* (Tunis: Ministère de l'équipement et de l'habitat, Direction générale de l'aménagement du territoire (D.G.A.T), 1985), p. 2.

(27) هذه الأقاليم هي: الشمال الشرقي - الشمال الغربي - الوسط الشرقي - الوسط الغربي - الجنوب الشرقي - الجنوب الغربي. يعتمد هذا التقسيم على الفروق بين الساحل والداخل من ناحية، والتباين في الخصائص الطبيعية بين الشمال والوسط والجنوب من ناحية أخرى. أما «الأقطاب التنموية» في الأقاليم الداخلية (مدن قصبة والقصرين وجندوبة والكاف وباجة)، فقد كان الهدف منها جلب الاستثمارات الخاصة للتوطن فيها بجملة من الحوافز الجبائية والتسهيلات في نظام القروض، لتصبح قادرة على الإشعاع على أقاليمها.

(28) انظر: الكتاب الأول، ص 6 وما بعدها من: *Ministère de l'Environnement et de l'Aménagement du Territoire (M.E.A.T), Schéma National d'Aménagement du Territoire: Rapports de première et deuxième phase* (Tunis: M.E.A.T, 1996).

(29) تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المثال الإداري صدر بعد عشرة أعوام فقط من سابقه، وهي فترة قصيرة لا تستوجب عادة أكثر من مراجعة جزئية لما هو موجود، لكن وقع تحليل ضرورة إنجاز مثال =

خاصة مدنها الكبرى، بحسب محور ممتد من بنزرت إلى صفاقس. وأدت هذه السياسة إلى تعميق اللامساواة الاجتماعية - المجالية والفجوة بين الأقاليم الساحلية والداخلية،⁽³⁰⁾ من ناحية، وتدعيم دور تونس العاصمة في ما يتعلق بمختلف التجهيزات والارتباط بالاقتصاد العالمي، من ناحية أخرى. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أن مثال التهيئة لعام 1996 خطط لمجموعة من إجراءات التعديل⁽³¹⁾، تضمنت تعديلاً على المستوى الوطني (مواصلة تجهيز المدن الداخلية التي صنفها هذا المثال كاستراتيجيا، مثل باجة، الكاف، القيروان، قفصة وقابس)؛ وتعديلاً على المستوى الإقليمي (وتمثل في تنمية المدن الصغرى المحيطة بكل حاضرة)؛ وتعديلاً على المستوى الحضري (الاهتمام عن قُرب بمشكلات كل حاضرة في ما يتعلق بالنقل الحضري أو البيئة). ويمكننا البُعد الزمني اليوم من القول إن إجراءات التعديل كانت ذات جدوى محدودة جداً، وربما استفادت منها تونس العاصمة أكثر من المناطق الداخلية التي استهدفتها في الأصل، إلى حد أن التباين الإقليمي انحسر اليوم بين مثلث⁽³²⁾ (الخريطة (12 - 1)) يضمّ تونس العاصمة وحزام المدن الصغرى والمتوسطة المحيطة بها، وبعض المدن الساحلية القريبة، من بنزرت شمالاً حتى سوسة جنوباً، ويستثني الحاضرة الثانية في البلاد (صفاقس) التي فقدت جزءاً مهماً من قدرتها التنافسية نتيجة التلوث الصناعي والتوسع العمراني العشوائي والعجز في البنية التحتية والتجهيزات الجماعية.

= تنمية جديد بالوضع العالمي والإقليمي الذي يؤثر في البلاد: توقيع عقد شراكة مع الاتحاد الأوروبي (1985) يقضي برفع جميع الحواجز الجمركية بين الطرفين في آجال قريبة، تطبيق برنامج الإصلاح الهيكلي (1986) بتوصيات من المؤسسات المالية الدولية، و يقضي خاصة بالحد من تدخل الدولة لدعم بعض قطاعات الإنتاج والحد من المصاريف العمومية، وهي «الإصلاحات» الليبرالية نفسها التي حصلت في العديد من البلدان من أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية.

(30) لكن هذا لا يعني أن كل الأقاليم الساحلية كانت محظوظة، بل على العكس، إذ تشهد المدن الكبرى فيها انتشار السكن العشوي وتوسع الأحياء الفقيرة الشديدة الاكتظاظ.

(31) جاء ذلك في الصيغة باللغة الفرنسية تحت تسمية compensation.

(32) اقتبسنا مصطلح «المثلث التنافسي» عن: Habib Dlala, «Logique d'interface et mondialisation: Leviers de la métropolisation émergente de Tunis,» dans: *Mondialisation et changement urbain*, Sous la direction de Habib Dlala (Tunis: Centre de publication universitaire, 2010), p. 22.

الخريطة (12 - 1)
التقسيم الإقليمي لعام 1985 والتباينات المجالية الحالية



إن التركيز المجالي للنشاط والسكان في المثلث المذكور مرده في نهاية الأمر إلى سياسة الانفتاح على الخارج والعولمة، ومن المنتظر في هذا السياق أن تدعم مكانته على المستوى الأوروبي - متوسطي في وظائف الإنتاج والتوزيع⁽³³⁾. وفي المحصلة، نستطيع القول إن اللامساواة المجالية في تونس تبرز في مقاييس جغرافية مترابطة ومتداخلة: على المستوى الوطني بين الأقاليم الساحلية والداخلية؛ وداخل الأقاليم الساحلية ذاتها، بين «المثلث التنافسي» وبقية المناطق الساحلية، وحتى داخل المدن الكبرى بين الأحياء الشعبية الفقيرة والمكتظة بجموع النازحين، العاطلين أو المشتغلين في القطاع غير المهيكل، وبقية المجال الحضري. ولم تنفرد البلاد التونسية بهذه الخيارات، بل هي من تداعيات العولمة، على الرغم من اختلاف انعكاساتها على العدالة المجالية بحسب البلدان⁽³⁴⁾.

ليس من باب المصادفة إذا أن تنطلق الثورة التونسية من الأقاليم الداخلية (الوسط الغربي خاصة)، وعلى وجه التحديد من مدن صغيرة أو متوسطة الحجم (سيدي بوزيد - القصيرين - المكناسي - منزل بوزيان - تالة وغيرها) قبل أن تنتقل إلى المدن الكبرى⁽³⁵⁾. ويُعتبر شعار «لا للتهميش» الذي رُفع في العديد من التحركات الشعبية في قرى ومدن الأقاليم الداخلية دليلاً قاطعاً على أن سكان الأقاليم الداخلية الذين رفعوه أصبحوا يمثلون التباين بين الأقاليم الساحلية ومناطقهم الداخلية كمظهر من مظاهر اللامساواة، ويشعرون به بتلك الصفة. وبالتالي، يمكننا القول إن رفع هذا الشعار هو مطالبة بالعدالة المجالية⁽³⁶⁾. ومما لا شك فيه أن شعار العدالة الذي رُفع في

Djala, p. 36.

(33)

(34) إن تركّز النشاط والسكان في المدن الكبرى والحوضر هو صيرورة في إطار الاقتصاد المُعَوَّلَم، أخذت، في أدبيات الجغرافيا، تسمية metropolization بالإنكليزية و métropolisation بالفرنسية وقمنا بترجمتها بمصطلح «الحَوْضَرَة»؛ أما صيرورة التركز الساحلي للحوضر والنشاط، فأخذت تسمية littoralization بالإنكليزية و littoralisation بالفرنسية، وقمنا بترجمتها بمصطلح «السَّوْحَلَة».

(35) داود، ص 7.

(36) أصبحت مصطلحات «التهميش» و«المناطق المهمشة» و«المناطق المحرومة» من المصطلحات الأكثر تداولاً في نقاشات المجتمع المدني والخطب السياسية بعد الثورة.

أثناء الثورة جمّع حوله التونسيين كلهم على الرغم من تمثلاتهم المختلفة له، لكن من الواضح اليوم أيضًا، وبعد مرور عام واحد على الانتخابات، أن تلك الاختلافات تزداد عمقًا يومًا بعد يوم، خاصة عندما أخذ مفهوم العدالة منحى خاصًا، حيث يرى بعض المنادين بها والذين يعتبرون أنفسهم ضحايا سياسات سابقة غير عادلة على مدى عقود مُسترسلة، أنه لا يمكن محوُها بإجراءات ظرفية فقط، بحيث لا يقتصر الأمر في نظرهم على إجراءات تدارك (بما أن اللامساواة التي كانوا ضحيتها هي مسألة سياسية من بين العديد من المسائل الأخرى).

إن هذه الوضعية هي التي تُفسّر تواصل الاضطرابات الاجتماعية والاحتقان الاجتماعي في الجهات الداخلية، وبصفة خاصة في ولايات سيدي بوزيد والقصرين والكاف وجندوبة وولاية قفصة، ولا سيما في الحوض المنجمي منها. وقد أدّى ذلك في كثير من الحالات إلى مصادمات عنيفة مع رجال الأمن، واستهداف مواقع سيادية للسلطة المحلية والمطالبة أحيانًا برحيل ممثليها. إن طرائق التعبير هذه تُشير إلى شعور عميق بعدم العدالة لدى سكان الأقاليم الداخلية، يُبرز تمثّلهم للتفاوت الإقليمي في تونس.

2 - التقسيم الإقليمي والإنصاف المجالي بعد الثورة

تعتمد التهيئة الترابية على تقسيم المجال الترابي إلى «أقاليم» (regions)، تكون القاعدة الترابية لتطبيق السياسات التنموية. ومن دون الخوض في المعاني المتعددة لمصطلح الإقليم، يمكن أن نطرح التساؤل التالي: ما هي المعايير التي يمكن اعتمادها لتقسيم إقليمي جديد للبلاد التونسية يحقق نوعًا من الإنصاف المجالي لفائدة الأقاليم الداخلية؟ من الناحية النظرية، لا بد أن يُسبق كل تقسيم إقليمي بتشخيص دقيق وشامل للمجال الترابي بمختلف عناصره، الطبيعية والبشرية، وتفاعلاتها، وتقويم لما يتيح ذلك المجال من مزايا يمكن توظيفها لتحقيق الإنصاف المجالي، ومن ضغط لا بد من معرفته وترتيبه بحسب أصنافها ووزنها وتوزّعها المجالي، لاستنباط الحلول الملائمة لها.

لا يسعنا هنا إلا تأكيد بعض المبادئ الأساسية التي يمكن أن تقوم عليها التنمية الإقليمية، وإعطاء الملامح العامة لهذا التقسيم.

أول هذه المبادئ هو في نظرنا الديمقراطية التي تقوم على الحرية والمساواة والمشاركة السياسية؛ تلك الديمقراطية التي لا يمكن من دونها تحقيق العدالة. من هذا المنطلق، فإن التنمية الإقليمية القادرة على تحقيق الإنصاف المجالي هي التي يُشارك في تصورها مختلف الفاعلين عبر القنوات الديمقراطية وهياكلهم المحلية والإقليمية المنتخبّة بطريقة ديمقراطية، ليصبح الإقليم هو الإطار المؤسّساتي والتّرابي الذي تصاغ فيه مشاريع التنمية وتُنفَّذ.

ثاني هذه المبادئ هو الدور الرئيس الذي لا بد أن تضطلع به الدولة الديمقراطية لتحقيق الإنصاف المجالي. فلئن كان من البديهي اليوم أن عهد «دولة الرفاه» قد انقضى، ولئن كان من الصعب جدًّا على الدولة السير في اتجاه معاكس لصيرورة العولمة التي تؤدي في جل الحالات إلى تدعيم الأقاليم النشيطة والمرتبطة بالاقتصاد العالمي، فإنه من الممكن للدولة الديمقراطية المساهمة في تحسين القدرة التنافسية للأقاليم الهامشية، وذلك بتجهيزها بمختلف شبكات النقل والاتصالات، لتصبح قادرة على جلب الاستثمار وخلق الثروات، أو بعث ودعم صناديق استثمار مُوجهة بصفة تفضيلية إلى تلك الأقاليم بواسطة جملة من الحوافز. كما على الدولة الديمقراطية أن تقوم أيضًا بدور الحَكَم بين الأقاليم الهامشية المُنادية بـ «حقها في التنمية»⁽³⁷⁾، والأقاليم الناشطة التي لا بد أن تواصل حركيتها إذا كان الهدف أيضًا هو تفعيل العدالة التوزيعية (بالمفهوم «الرولزي» للكلمة).

(37) «الحق في التنمية» هو من الشعارات التي تُرفَع بصفة تكاد تكون يومية في جميع التحركات الشعبية في القرى والمدن الصغرى في الأقاليم الداخلية في تونس منذ أشهر عدة. وقد أخذت تلك التحركات أشكالًا متعددة، كالاعتصام في الطريق العام ومنع حركة المرور، والإضراب العام أو إضراب الجوع. أهم هذه التحركات وقع في مدن سيدي بوزيد والقصرين و قابس، وقرى عدة أخرى في الوسط الغربي.

اعتمادًا على ما تقدّم، يمكننا القول إن التقسيم الإقليمي الأقرب لتحقيق إنصاف مجالي، هو الذي يقوم على مبدأ تحقيق الترابط بين الأقاليم الساحلية والأقاليم الداخلية، ويكون دور الأولى بمنزلة القاطرة التي تجرّ نحو التنمية. يمكن في هذه الصورة أن تأخذ الأقاليم المُحدثة تسمية «أقاليم التنمية»⁽³⁸⁾. ويمكن في هذا السياق اقتراح فرضيتين للتقسيم الإقليمي، تقوم الأولى (الخريطة (12 - 2)) على ثلاثة أقاليم (الشمال والوسط والجنوب)، في حين تقوم الثانية على سبعة أقاليم (الخريطة (12 - 3)).

تعتمد الفرضية الأولى على تكامل الخصائص الطبيعية داخل كل إقليم (شمال رطب - وسط شبه جاف وجنوب جاف؛ سهول ساحلية ومرتفعات داخلية)، كما أن حجمها متقارب.

وتعتمد الفرضية الثانية (إلى جانب ربط الأقاليم الساحلية بالأقاليم الداخلية) على عامل الوظيفية داخل كل إقليم، من خلال العلاقات التي تربط بين مختلف أجزائه، وعلى نوع من التوازن النسبي في الشبكة الحضرية بين الأقاليم، ودور الحواضر والمدن الساحلية وقدرتها على التسيير داخل الإقليم.

مهما يكن من أمر، فإن مساهمة مختلف الفاعلين وتوافقهم في تحديد معايير التقسيم الإقليمي هي من الشروط الواجب توافرها لضمان نجاعته، وللبحث العلمي أيضًا إمكانية فسيحة للمساهمة في هذا الموضوع.

(38) ورد هذا التوصيف في: *Livre Blanc du développement régional: une nouvelle vision du développement régional* (Tunis: Ministère du Développement Régional, 2011).

الخريطة (12 - 2)
فرضية أولى - تقسيم إلى ثلاثة أقاليم تنموية



الخريطة (12 - 3)
 فرضية ثانية - تقسيم إلى سبعة أقاليم تنموية



خاتمة

إن البحث عن العدالة الاجتماعية - المجالية في تونس بعد الثورة يجب ألا يُصاغ في شكل الهدف إلى الوصول لتحقيق «العدالة التامة» أو «العدالة المطلقة» بين الأقاليم، لأن ذلك سيكون من باب اليوتوبيا التي ستعطل صيرورة التغيير، وربما تنحو بها منحى عكسيًا، بل من المفيد أن يهدف إلى التخفيف من التباينات الاجتماعية - المجالية، لأن تعمق الفجوات الاجتماعية - المجالية يمكن أن يصبح عائقًا أمام تنمية الأقاليم المحظوظة ذاتها، هذا من دون اعتبار ما يمكن أن يتولد منها من توترات اجتماعية. كما يبدو من الصعوبة بمكان اليوم، في الأقطار العربية التي شهدت ثورات الربيع العربي، تحقيق العدالة بمعناها الواسع، والعدالة المجالية كإنصاف بصفة خاصة، من دون إنجاز التحول الديمقراطي الحقيقي الذي يحقق دسترة حقوق الإنسان في مضامينها الكونية، ويضمن الحرية الفردية والمساواة والمواطنة. كما أن التوق إلى العدالة المجالية اليوم، خاصة في بلدان الربيع العربي، يفترض الانتقال من مرحلة رفع الشعارات والرقى إلى مرحلة العمل والتنفيذ، ولا يتم ذلك إلا إذا أصبحت السياسات الرسمية الهادفة إلى تحقيق العدالة المجالية شأنًا عامًا، يفضي فيه الحوار الديمقراطي بين الفاعلين الاجتماعيين إلى التأسيس لثقافة الحقوق وثقافة الواجبات، وإلى الاتفاق أولاً على التباينات المجالية التي تقبلها المجموعة، والصدوع المجالية - الاجتماعية العميقة التي لا يمكن السكوت عنها، وثانيًا على أقلمة قادرة على تحقيق الإنصاف المجالي؛ وللمجرفيين دور في ذلك من خلال استعمالهم مفهوم «العدالة» كأداة من أدوات التحليل المجالي وتشخيص حالات العدالة المجالية أو انعدامها واستنباط سياسات تنمية أكثر عدالة.

إن الجدل في مفهوم العدالة بشكل عام، والعدالة المجالية بشكل خاص، سيتواصل من دون شك في ظل تزايد التناقضات الاجتماعية وتنامي اللامساواة في إطار هيمنة الاقتصاد الليبرالي. وسياخذ هذا الجدل بُعدًا خاصًا في اعتقادنا، نظرًا إلى ما أفضت إليه العولمة منذ ثلاثة عقود تقريبًا من تعميق اللامساواة

بجميع مقاييسها الجغرافية، من المحلي إلى العالمي، الأمر الذي يجعل تحقيق العدالة الاجتماعية والمجالية صعب المنال أكثر من أي وقت مضى.

وفي المحصلة، يمكننا القول إن مفهوم العدالة - من الناحية المعرفية الصّرف - يمثل مدخلاً مفيداً في المقاربات الجغرافية لفهم المجالات الترابية وتحليل عناصرها، كما يمثل - من الناحية العملية - نافذة تمكّن الجغرافيا والجغرافيين من المساهمة في التغيير نحو مزيد من العدالة المجالية بما يضعونه بين أيدي أصحاب القرار من مقاربات علمية مدعّمة، أو بما يدونه من آراء في نقاشات المجتمع المدني في مسألة العدالة التي تعددت حلقاتها بعد الثورة في تونس.

المراجع

1 - العربية

كتب

أمين، سمير. التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف. ترجمة حسن قيسي. بيروت: دار ابن خلدون للنشر، 1972.

_____. التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة. ترجمة برهان غليون. بيروت: دار الطليعة، 1974. (السياسة والمجتمع)

رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

مؤتمرات

داود، عبد الكريم. «الثورة التونسية في ديسمبر 2010 - جانفي 2011: قراءة من خلال التباينات المجالية في مستويات التنمية.» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الأول للعلوم الإنسانية والاجتماعية الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 24-26 آذار/ مارس 2012.

2 - الأجنبية

Books

Amin, Samir. *L'Accumulation à l'échelle mondiale*. Paris: Éditions Anthropos, 1970.

———. *Le Développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: Editions de Minuit, 1973. (Grands Documents)

Bourguignon, François. *La Mondialisation de l'inégalité*. Paris: Seuil, 2012. (La République des Idées)

Centre Québécois des relations internationales. *Les Inégalités entre les états dans le système international: Origines et perspectives*. Sous la dir. d'Immanuel Wallerstein. Québec: CQRI, 1975. (Choix; 8)

Dictionnaire de la géographie et de l'espace et des sociétés. Sous la direction de Jacques Lévy et Michel Lussault. Paris: Belin, 2003. pp. 531-534.

Frank, André Gunder. *Capitalisme et sous-développement en Amérique Latine*. Traduit de l'anglais par Guillaume Carle et Christos Passadeos. Paris: Maspéro, 1968.

———. *Le Développement du sous-développement: Amérique latine*. Traduit de l'anglais par Christos Passadéos. Paris: Maspéro, 1970. (Textes à l'appui; 39)

Lacoste, Yves. *Géographie du sous-développement*. Introduction par Pierre George. Paris: Quadrige, Presses Universitaires de France, 1965. (Quadrige)

———. ———. 5e ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. (Quadrige)

Livre Blanc du développement régional: une nouvelle vision du développement régional. Tunis: Ministère du Développement Régional, 2011.

Ministère de l'Environnement et de l'Aménagement du Territoire (M.E.A.T). *Schéma National d'Aménagement du Territoire: Rapports de première et deuxième phase*. Tunis: M.E.A.T, 1996.

Mondialisation et changement urbain. Sous la direction de Habib Dlala. Tunis: Centre de publication universitaire, 2010.

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: The Belknap press of Harvard University, 2001.

———. *La Justice comme équité, une reformulation de «théorie de la justice»*. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Bertrand Guillaume. Paris: La Découverte, 2003. (Textes à l'appui, Politique et sociétés).

———. *Théorie de la justice*. trad. de l'américain par Catherine Audard. Paris: Ed. du Seuil, 1987. (La couleur des idées)

———. *A Theory of Justice*. Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Schéma national et schémas régionaux d'aménagement du territoire: Atlas. Tunis: Ministère de l'équipement et de l'habitat, Direction générale de l'aménagement du territoire (D.G.A.T), 1985.

Periodicals

Bret, Bernard. «Les Inégalités: Une Question de géographie politique.» *L'Information géographique*: vol. 60, no. 1, 1996.

———. «Interpréter les inégalités socio-spatiales à la lumière de la Théorie de la Justice de John Rawls.» *Annales de géographie*: no. 665-666, 2009.

George, Pierre. «L'Approche géographique du sous-développement.» *Tiers-Monde*: no. 21, 1965.

فهرس عام

- أ-
- آدامز، جون: 319
 آسيا: 401
 ابن أبي الضياف، أحمد: 68، 268
 ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى:
 177، 180-181
 ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد
 بن عبد الحليم: 39-41، 171-
 172
 ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن
 سعيد: 183
 ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن
 محمد: 62، 293، 386
 ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد:
 177، 179-181، 187
 ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله:
 177-179، 181، 187
 ابن عاشور، محمد الطاهر: 95، 238
 ابن عبد السلام، العز: 184
 ابن عقيل: 172
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن
 أبي بكر: 65، 172، 202
 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين
 محمد بن مكرم: 26
 أبو بكر الصديق: 251
 أبو الحسن الأشعري: 173، 186
 أبو الحسين يحيى بن الحسين (الإمام):
 176
 الاتحاد السوفياتي: 70، 317
 اتفاقية فيينا الدولية (1969): 306
 الاجتهاد: 183-184، 196، 202،
 253
 الإخاء الاجتماعي: 358-359، 362،
 365
 أدورنو، تيودور: 149
 الأرجنتين: 402، 408، 410، 416،
 421
 أردشير: 64، 235، 263
 الأردن: 222
 أرسطو: 13، 29-35، 42-45، 63

إضراب لفافي السجائر (1899)	66، 70، 79، 85، 215، 237،
(مصر): 196	298-299، 308-309
الاعتراف: 108، 138-142، 144،	الإرهاب الدولي: 289، 292، 294-
146، 149، 157	295، 297، 321
إعلان الاستقلال الأميركي: 46	أزمة الرهن العقاري: 331-332
إعلان حقوق الإنسان والمواطن: 46	إسبانيا: 287
أغامبان، جيورجو: 313	الاستبداد: 15، 17، 53-54، 78،
أفريقيا: 401	104، 155، 190-191، 205-
أفغانستان: 296	206، 211، 216-218، 220،
الأفغاني، جمال الدين: 68، 190،	223-225، 239، 268، 270،
193، 268	313، 329، 363، 374، 383-
أفلاطون: 13، 28-29، 33، 35، 66،	387، 389-391، 396-397،
70، 79، 108، 156، 179-	413-414، 472
180، 186	إسحاق، أديب: 68
الإقصاء: 435، 443-444، 460،	أسخيلوس: 312
472	إسرائيل: 301، 306
اقتصاد السوق: 329، 356	الإسلام: 18، 40، 44، 52، 67، 71،
إسلفادور: 422	168، 173، 175، 177، 181،
الأمم المتحدة: 276، 297، 300،	209، 212، 217، 237، 239،
302، 377، 382	241، 243، 245، 251، 255،
- الجمعية العامة: 302	257-258، 268
- - القرار (1/60) (2005):	الإسلام السياسي: 210، 225
302	إسماعيل (خديوي مصر): 190
- قرار تقسيم فلسطين (1947):	الاشتراكية: 80-81، 293
301-300	الأشعرية: 39، 66، 173، 176،
- مجلس الأمن: 276، 301-	186، 194
302، 316	الأشهب، محمد: 15، 105
- الميثاق: 301-302	أصول الفقه: 183
الأمن الاجتماعي: 333	الأصولية الإسلامية: 407

- أميركا اللاتينية: 401
 أمين، سمير: 334، 482
 أمين، قاسم: 68
 الاندماج الاجتماعي: 58، 136، 141
 الإنصاف: 15، 30، 35، 49، 51، 86، 92، 100، 108، 129، 170، 238، 293، 301، 351، 434-435، 437-438، 440-441، 442، 448، 469-470، 481، 486، 489
 الإنصاف المجالي: 480، 486، 490
 498-500، 503
 أنطون، فرح: 68، 196، 217
 أودار، كاثرين: 113، 137
 أوروبا: 144، 196، 212-213، 215، 266، 316
 أوروبا الشرقية: 17
 أوروبا الغربية: 70
 أوغسطين (القديس): 464
 أوفقيير (الجنرال): 426
- ب-
- بادي، برتراند: 388، 395
 بارسونز، وليام: 130
 باركر، إرنست: 266-267
 البراغمايتية السياسية: 401، 412-413، 415
 برامج التنمية الريفية التونسية: 493
- برغسون، هنري: 353
 برلاس، أسماء: 102
 بريجنسكي، زيبغنيو: 318
 بريطانيا: 77، 319
 البزاز، عبد الرحمن: 71
 بشارة، عزمي: 13، 25، 383
 بلاد الشام: 213
 بلزك، أونوريه دي: 439
 بلوتارك: 275
 بلوخ، إرنست: 155
 بشام، جيريمي: 46، 83، 338، 378
 بوبر، كارل: 353
 بودون، ريمون: 350
 بوردو، بيار: 98
 بورقية، الحبيب: 388-389
 بوش (الابن)، جورج: 296
 بوغيزي، محسن: 23، 431
 بوغيزي، محمد: 218، 374
 البيرو: 408، 421
 بينوشيه (الجنرال): 425
- ت-
- تايلور، تشارلز: 90
 التخلف: 482-484
 التدهور المستمر للبيئة: 329
 التراث العربي الإسلامي: 381
 التسامح: 146، 151، 158
 التسويغ: 16، 145-148، 150-151، 157، 160

- الميثاق الإداري لهيئة التراب الوطني لعام 1985: 493-494	تشيلي: 402، 421، 425
- الميثاق الإداري لهيئة التراب الوطني لعام 1996: 494-495	التعددية الثقافية: 379
التونسي، خير الدين: 68، 268	التعددية الحزبية: 403
-ث-	التقوى: 242، 244-248، 250
الثقافة العالمية: 373	تكافؤ الفرص: 21، 75، 337، 340-343
الثقافة العربية: 373	343، 352، 356، 361، 363، 378
ثقافة المنع: 466	التمايز الاجتماعي: 443
الثورة الإسلامية في إيران (1979): 395، 375	تنظيم القاعدة: 294، 296
الثورة التونسية (2011): 24، 436، 480، 492، 497-498، 503-504	التنظيمات العثمانية: 265
الثورة الفرنسية (1789): 28، 46، 357، 360، 374	التنمية الاجتماعية: 23، 480
-ج-	التنمية الاقتصادية: 23، 411، 480
الجابري، محمد عابد: 179	التنمية الإقليمية: 479، 491، 499
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: 265	التنمية الإقليمية في تونس: 480
الجبالي، لطفي: 440	التنمية البشرية: 49، 280
جيرون، امحمد: 16، 165	التنمية البشرية المستدامة: 335
الجبرية: 39، 66، 173، 176	التنمية غير المتوازنة: 483
جدعان، فهمي: 14، 59	توتو، ديسموند: 275، 278
الجرجاني، علي بن محمد: 474	توفيق (خديوي مصر): 190-191
	توكفيل، ألكسيس دو: 310
	توماس، فرانك: 329
	تونس: 24، 205، 210، 213، 218، 386، 389-390، 441، 457، 463، 471، 473، 477، 479-480، 480، 491-493، 497-498، 503

الجزائر: 205

جستينان (الإمبراطور البيزنطي): 44
جماعة الإخوان المسلمين: 71، 210
جنوب أفريقيا (جمهورية): 402،
408-410، 421، 425
جنوب شرق آسيا: 406
جورج، بيار: 484
جونستون، ديفيد: 52، 143
جيد، أندريه: 433
جينيه، جان: 433

-ح-

حجاب الجهل: 16، 82، 114، 116،
120، 122-123، 158، 339
488، 360، 346
الحدائة: 14، 29، 35، 44، 50،
187-188، 190، 218، 232،
266، 405
الحداد، محمد: 21، 371
الحرب الباردة: 405-406، 408
حرب الخليج (1990 - 1991):
316
الحرب العراقية - الإيرانية (1980 -
1988): 296، 316
حرب فيتنام: 406
حرسى علي، أعيان: 102
الحركة الصهيونية: 305
حركة طالبان: 296

الحركة النسوية: 80

الحرية: 14، 18-19، 21-22، 35،
38-39، 42، 46-51، 53-
54، 56، 73-76، 80-81،
88، 90، 157، 181، 184،
202، 218، 222، 227، 229،
231-233، 237-239، 243،
251-252، 263، 265-268،
270-271، 288، 297، 312،
327-328، 335-339، 341،
351، 353-357، 360، 362،
364، 375، 395-396، 433-
434، 443، 487، 499، 503
الحرية الاجتماعية: 74-75
الحرية الاقتصادية: 21، 325، 335،
337، 351، 357
حرية التعبير: 223، 403، 419
حرية التفكير: 117، 223
حرية التنظيم: 403
الحرية السياسية: 50-52، 54، 117،
157
حرية الضمير: 117
الحرية المدنية: 52، 54
حرية المرأة: 396
حرية المعتقد: 396
الحرية المكتسبة: 319
حرية الملكية: 364
الحزب النازي (ألمانيا): 312

- الحسن البصري: 174
الحسن الثاني (ملك المغرب): 407،
410-426
حسن، رفعت: 102
حسين، طه: 76
الحفناوي، المنذر: 448
حق تقرير المصير: 90، 301، 306
الحق في الاعتراف: 142، 145
الحق في التسوية: 145-148، 146-158
151، 153-154، 157-158
الحق في التنمية: 327
الحق في المشاركة السياسية: 108
حق الملكية الفردية: 71
الحقوق الاجتماعية: 327
الحقوق الاقتصادية: 327
حقوق الإنسان: 19، 137، 146،
151، 168، 205، 219، 222،
238، 277، 282، 297-298،
301، 404، 406، 412، 422،
426، 503
الحقوق السياسية: 49، 57-58، 327
الحقوق اللغوية والثقافية: 411
الحقوق المدنية: 53، 327، 452،
464، 471
حقوق المرأة: 102، 411
حقوق المواطن: 56-57، 137
حلف شمال الأطلسي (الناتو): 334
حمايدي، مراد: 441-442
- الحملة الفرنسية على مصر (1798):
190، 213
حمورابي: 25، 27
الحنابلة: 39
حوادث 11 أيلول/سبتمبر 2001
(الولايات المتحدة): 296
حوادث عام 1830 (فرنسا): 214
-خ-
الخصخصة: 333
الخليج العربي: 205، 222
الخوارج: 241، 252، 260
-د-
داود، عبد الكريم: 23، 477
دراش، جان: 484
دوركهايم، إميل: 131
دوركين، رونالد: 81، 84، 88
الدولة الوطنية العربية: 58
دياني، مراد: 21، 325
الديمقراطية: 15، 19، 21-22، 97،
124، 126، 135، 146، 151،
158، 210-211، 219، 222-
224، 278-279، 283، 310،
321، 365، 371، 377-378،
380، 390-391، 393-395،
402، 404، 408، 428، 499
الديمقراطية الاجتماعية: 344
الديمقراطية التشاورية: 136، 150،
153، 155، 159

- الديمقراطية التمثيلية: 136
الديمقراطية الأثينية: 36
ديمقراطية المساجلة: 380
الديونطولوجيا العربية: 59، 76، 82
- ر-
- الرأسمالية: 81، 97، 293-294
الرأسمالية المتوحشة: 335-336،
350، 376
الرأسمالية النيوليبرالية: 334
الربيع العربي: 19، 21-23، 206،
271، 325، 327-328، 334-
335، 337-338، 351، 359-
360، 364، 373-376، 379،
383-384، 386، 390، 396،
427، 480، 503
رضا، محمد رشيد: 268
الرواقية: 32، 42-43
رواندا: 408
روثكوف، ديفيد: 77
روسو، جان جاك: 37، 74، 85،
116، 126، 130، 136، 317،
338، 346، 378
روكين، نيكولاس جورجيسكو: 330
رولز، جون: 15-16، 22، 48-49،
52-54، 69، 74، 79، 82،
84-86، 88-89، 97، 100،
107-137، 144، 147-149،
154، 156-159، 337-339،
341-350، 355، 359، 365
- 375-378، 380، 382، 391،
393، 416، 434، 486-490
روندا: 277
ريكور، بول: 69، 78، 92
- ز-
- زينون الإيلي: 42-44
- س-
- السباعي، مصطفى: 71
سيلا، محمد: 337
السجون التونسية: 431، 473
- السجن المدني في المرقية: 23،
437
- السجن المدني في متوبة: 23،
437
السفسطائيون: 29
سقراط: 29
سقوط الاتحاد السوفياتي: 406
سقوط «جدار برلين» (1990): 316
السلطوية الملبلة: 406-407، 410
سميث، آدم: 338، 341، 378
سن، أمارتيا: 48-49، 52-53، 335،
344-345، 376-381، 391،
393، 395، 416
سوريل، جورج: 311
سولون: 275
السيد، أحمد لطفي: 76، 270
سيسرو (شيشرون): 43-44

الطهطاوي، رفاعه رافع: 50-51،

213-214، 238، 258، 268

الطوفي، نجم الدين: 95

-ظ-

الظلم الاجتماعي: 143

-ع-

العالم، محمود أمين: 328

عبد الجبار بن أحمد، أبو الحسن

(قاضي القضاة): 61، 63، 175،

253

عبد الرازق، علي: 269

عبد الملك بن مروان: 174

عبد الناصر، جمال: 222، 305

عبد، محمد: 16-17، 68، 168،

187-194، 196-202، 217،

268

عثمان بن عفان: 248-249

العدالة الاجتماعية: 15، 24، 46-47،

49، 52-54، 71، 74، 78،

85، 88، 92، 98، 100-101،

103، 107-108، 129، 131،

143-144، 155، 177، 205،

209، 218، 222-223، 241،

247، 320، 329، 336-337،

339، 344، 350، 360، 364،

435، 439، 469-470، 480،

486، 490، 503-504

-ش-

الشابي، أبو القاسم: 387

الشاطبي، أبو إسحق: 40، 95، 184

الشافعي، محمد بن إدريس (الإمام):

170، 183

شحلان، أحمد: 179

الشرعة الإسلامية: 171-172، 182-

184، 195، 197، 201-202،

240، 271

شعار «الحرية - المساواة - الإخاء»:

360

شفيق، منير: 334

شميت، كارل: 299، 311، 314،

317، 417-418

الشميل، شبلي: 68

الشيوعية: 46، 88، 407

-ص-

الصراع الاجتماعي: 138-140،

157، 159

الصراع من أجل الاعتراف: 138،

140-141، 157، 159

الصفار، محمد: 214-215

صندوق النقد الدولي: 333

-ط-

الطباطبائي، محمد حسن: 238

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد:

170

- العدالة الإسلامية: 192
- العدالة الاقتصادية: 19، 209، 279، 282
- العدالة الانتقالية: 19، 22، 276-277، 277، 399، 401-404، 408، 410-411، 413، 415-417
- العدالة التصالحية: 19، 277
- العدالة التعويضية: 402، 409، 412-413، 416
- عدالة التقوى: 245
- العدالة التوزيعية: 31، 85، 88، 100، 153، 360، 490، 499
- العدالة الجزائية: 19، 277، 413، 435، 453، 456، 470
- العدالة الجنائية: 408-409، 416
- العدالة الحدائية: 17
- العدالة الحقوقية: 16
- العدالة السياسية: 15-16، 19، 32-33، 48-49، 107-108، 126-127، 129، 131، 136، 159، 169-170، 177، 209، 279
- العدالة الطبيعية: 33
- العدالة العقابية: 401، 415-416
- العدالة القانونية: 33، 437، 441
- عدالة القوة: 439
- العدالة المجالية: 23-24، 477، 479-480، 482، 484-486، 489، 491-492، 494، 497، 503-504
- العدل الإلهي: 170، 244، 254، 263، 447
- عرايبي، أحمد: 190-191
- العراق: 316، 389
- العروبة: 209
- العروي، عبد الله: 239
- عصبة الأمم: 382
- عصر التنوير الأوروبي: 43، 360
- العظم، رفيق: 71
- العقد الاجتماعي: 14، 29، 32، 38، 42، 44-46، 55-56، 74، 85، 116، 136، 337، 346، 378
- العقلانية الفقهية: 172
- علم الكلام: 173، 201
- العلمانية: 76
- العلوي، سعيد بن سعيد: 17، 203
- علي بن أبي طالب: 248-250، 260
- عمارة، محمد: 199
- عمر بن الخطاب: 37-38، 41، 233، 245
- عمرو بن العاص: 250
- عمرو بن عبيد: 260
- عنف الدولة: 403-407، 409، 413، 415، 418-420، 422-428، 426
- العنف السياسي: 401، 404، 406-425، 418، 408
- عنف المعارضة: 421
- عنف النضال: 405

- عودة، عبد القادر: 72
- العولمة: 20-21، 24، 79، 96، 287، 292، 315، 375-376، 386-388، 480، 490، 494، 503، 497
- ق-
قابلية الثورة: 479
- قانسو، وجه: 18، 227
- القانون الدولي: 273، 277-278، 292، 295، 297، 300-302، 305، 407
- القانون الدولي الإنساني: 276، 307
- القانون الدولي لحقوق الإنسان: 276
- القانون الطبيعي: 32
- القدرية: 39، 66، 253-254
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: 95، 169، 184
- قضية فلسطين: 300
- قطب، سيد: 70-72، 76، 374
- القومية العربية: 209، 222-223
- ك-
كارتر، جيمي: 406
- كاشان، بربارة: 308
- كانط، إيمانويل: 22، 46، 48، 74، 85، 90، 111-112، 130، 133، 136، 144، 147، 149، 154، 156، 338، 375-378، 391، 393
- غ-
غواتيمالا: 402، 422
- غوانتانامو: 288
- غوفمان، إيرفينغ: 444
- ف-
الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: 177، 180-181، 391-393
- فاضل، فادي: 19، 273
- فالرشتاين، إيمانويل: 483
- فرازر، نانسي: 92، 144
- فرانك، أندريه غوندر: 482-483
- فرنانديز، جوزيتو: 288
- فرنسا: 50، 56، 137، 140، 214، 300، 491
- فريدمان، ميلتون: 88
- فكر الأنوار الأوروبي: 378
- فلسطين: 223، 303، 305
- الفلسفة الهندية القديمة: 381
- فورست، راينر: 15-16، 108، 137-138، 144-158، 160
- فوكو، ميشال: 138، 160، 443
- فوكوياما، فرانسيس: 318

- كتابات الاعتقال: 419
- كلاستر، بيار: 388-389
- كليتون، بيل: 77
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق: 181
- كهل، منذر: 449
- الكواكبي، عبد الرحمن: 216، 270
- كون، توماس: 373
- كوندورسيه: 378
- كونستانت: 126
- الكويت: 389
- كيليك، نجلاء: 102
- كيمليكا، ول: 80-82، 92
- ل-
- لاكوست، إيف: 484
- اللامركزية: 491
- اللامساواة الاجتماعية: 23، 117، 495-494، 492، 435، 131
- اللامساواة الاقتصادية: 117
- اللامساواة المجالية: 480، 492-497، 495
- اللاهوت العبري القديم: 43
- لبنان: 275-277
- ليب، عبد العزيز: 20، 285
- لمبروزو، سيزاري: 463
- لورو، نيكول: 275
- لوك، جون: 44-45، 74، 85، 126، 130، 338، 378
- الليبرتارية: 82، 86، 96، 98
- الليبرالية: 47، 89-90، 118، 270، 311، 406
- الليبرالية الاجتماعية: 352-353، 364، 362، 355
- الليبرالية الاقتصادية: 48
- الليبرالية السياسية: 124-125، 127-412، 133، 401، 129
- الليبرالية التكافلية: 75-76، 100
- الليبرالية المتوحشة: 352-354، 364
- ليبيا: 205
- ليفي، جاك: 481
- ليفي - شتراوس، كلود: 317
- ليفيناس، إيمانويل: 78
- لينين، فلاديمير إيليتش: 311
- م-
- مابلي، لابييه دو: 319-320
- مارتي، خوسيه: 287-288
- ماركس، كارل: 35، 89، 311، 374، 378
- الماركسية: 82، 88، 96، 98، 208
- المالكية: 183
- المأمون (الخليفة العباسي): 185
- مانو (الفيلسوف الهندي): 381
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: 50، 64، 169
- مبدأ الاعتراف المتبادل: 140

- مبدأ التبادلية: 34
- مبدأ الحرية على قدم المساواة: 340
- مبدأ العدالة الأنغلو سكسوني: 297
- مبدأ الفارق: 340-341، 343
- مبدأ الفعالية (مبدأ باريتو): 341
- مبدأ المساواة: 47-48، 56، 80-81، 88، 91، 100، 102
- المتوكل (الخليفة العباسي): 185
- المجتمع حسن التنظيم: 488
- المجتمع الدولي: 282، 303
- المجتمع المدني: 276، 282، 479، 504
- المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان (المغرب): 409، 419
- المحكمة الجنائية الدولية: 277
- محمد السادس (ملك المغرب): 411
- محمد علي الكبير (والي مصر): 189-191
- مدرسة فرانكفورت: 16، 110، 130، 138، 159
- المديونية: 332
- مراد، علي عباس: 179
- المرجئة: 39، 253-254، 261
- المرنيسي، فاطمة: 102
- المسألة الأمازيغية: 412
- مسألة الهوية: 54، 56
- المساواة الاجتماعية: 14، 21، 46، 325، 335، 337، 351، 355-
- 359، 361، 395
- المساواة الاقتصادية: 78
- المساواة أمام القانون: 435
- المساواة السياسية: 395
- المساواة الطبيعية: 46
- المساواة في توزيع الثروة: 435
- المساواة في الحرية: 85
- المساواة في الفرص: 85، 435
- المسيحية: 32، 42-44
- المشاركة السياسية: 411، 499
- مشروع الأرثوذكسية الاقتصادية: 334
- مشلمان، فرانك: 124
- مصر: 189-192، 196، 205، 225، 390، 479
- معاوية بن أبي سفيان: 250-251، 253، 255
- المعتزلة: 38-39، 66، 173-177، 185-186، 194، 253، 260-
- 261
- معتقل غوانتانامو: 20، 289-292، 294، 298، 307، 317
- المعتقلون السياسيون: 408
- المغرب: 22، 205، 210، 213، 222، 399، 403-404، 406-
- 411، 413-415، 419-422، 424-428
- مفهوم الاستثناء: 311-312، 315
- مفهوم الاستقلالية: 112، 113
- مفهوم البينداتية: 111، 113، 123

ميل، جون ستيوارت: 83، 338،
377-378

-ن-

ناجل، توماس: 382
الناصري، أحمد: 258، 267
التجارة الاقتصادية: 24، 337، 344،
357، 359-361، 480، 486

نسرين، تسليم: 102
نصار، ناصيف: 72-76
نظام الأبارتيد: 425
نظام الأرستقراطية الطبيعية: 342
نظام الحرية الطبيعية: 341
نظام المساواة الديمقراطية: 342-343
نظام المساواة الليبرالية: 342
نظرية التبعية: 483

النظرية الجماعية: 82، 89، 96، 100
نظرية صدام الحضارات: 378، 395
نظرية المركز والهامش: 482-483
نظرية المساواة الليبرالية: 82، 84-
85، 96، 100

نظرية المصلحة: 14-15، 65، 83،
94-96، 103

نظرية المؤامرة: 17، 210-211
النظرية النسوية: 82، 91-92، 96،
102

النفعية: 46، 48، 75، 82-86، 96،
99، 111، 118، 137

النموذج الليبرالي المستدام: 325،
335، 343، 356-357، 359-

مفهوم الجريمة والعقاب: 294
مفهوم الحقوق: 13، 27-28

مفهوم الديونطولوجيا: 14

مفهوم الضرورة: 311-312

مفهوم القضاء والقدر: 255

مفهوم الوضعية الأصلية: 114-116،
118-120، 122-123، 158-
159، 339، 344-345، 347،
349-350، 360، 365، 488

المقاومة الفلسطينية: 301

مقولة «التنمية حرة»: 47

المنصور (الخليفة): 256

المواطنة: 13، 21، 27، 42، 56-
58، 297، 299، 391، 394-
395، 487، 503

المواطنة المتساوية: 54، 58

مؤتمر قمة الأرض (1992: ريو دي
جانيرو): 330

مؤذن، عبد الحي: 22، 399

موسى، سلامة: 68، 218

موليير، جان بابتيست بوكلان: 463

مونتسكيو، شارل لوي دي سيكوندا:
268

ميد، جورج هيربرت: 140

ميدان التحرير (مصر): 209

ميكيافلي، نيكولو: 139-140، 311،
317

- الوحدة الأوروبية: 317
- الوحدة العربية: 223، 209
- ودود، أمينة: 102
- الوشم: 465، 457-456، 454-453
- الوعي الديني: 230، 232، 244، 250، 260، 266، 269، 271
- الولايات المتحدة الأميركية: 77-78، 130، 223، 291-292، 295-296، 300، 316، 319-321، 334
- قانون لأجل توحيد أميركا وتقويتها بتوفير الأدوات المواتية لإعاقة الإرهاب ومواجهته (قانون باتريوت) (2001): 296-314، 298
- الكونغرس: 296
- ولاية الفقيه: 22
- ي-
- اليسار: 47، 80
- اليمن التقليدي: 47، 80
- اليهودية: 44
- اليوسفي، عبد الرحمن: 426
- يوغسلافيا السابقة: 277
- يونا، هانس: 303
- 360، 363، 366
- نموذج «ولاية الفقيه»: 375
- نوزيك، روبرت: 86-88، 344
- نيتشه، فريدريك: 35، 37، 433، 473
- ه-
- هابرماس، يورغن: 15-16، 107-108، 110-114، 118-140، 145-149، 153-154، 157، 159
- الهاغاناه: 303
- هايك، فريدريش: 338-339، 361
- هوبز، توماس: 44-46، 118، 130، 139-140، 299، 311، 317، 378
- هوركهaimer، ماكس: 149
- هوف، أوتفريد: 144
- هونيث، أكسيل: 15-16، 92، 108، 130، 137-145، 149، 157، 159
- هيغل، فريدريش: 138-140
- هيوم، ديفيد: 46، 338
- هيئات الحقيقة والمصالحة: 402
- هيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب: 22، 402، 408-409، 412، 427
- و-
- واشنطن، جورج: 319
- واصل بن عطاء: 260

هذا الكتاب

لم يتكون مفهوم العدالة مرة واحدة، بل استغرق تاريخًا طويلًا من التفكير والتأمل والتجارب، وجرى، بالتدريج، ربط العدالة بالمواطنة في سياق ظهور مفهوم الحقوق. وهذا الكتاب عبارة عن اثني عشر بحثًا كتبها تسعة مغاربة (من تونس والمغرب) ولبنانيان وأردني، وقدم لها يبدث وافي الدكتور عزمي بشارة. وقد تناولت هذه البحوث مفهوم العدالة من أرسطو حتى ماركس ورولز. ويمكننا القول إن الخلاصة الختامية التي تشبك بحوث هذا الكتاب هي أن العدالة كمصطلح غير "تساوي المواطنين الأحرار" لدى أرسطو، فإنها صارت تعني تساوي المواطنين جميعهم أمام القانون. لكن في عصرنا الراهن، فلا عدالة في ظل التفاوت الاجتماعي وفي غياب الديمقراطية.

المؤلفون المساهمون

أحمد جبرون	فهمي جدعان
سعيد بنسعيد العلوي	محسن بوعزيزي
عبد الحي مؤذن	محمد الأشهب
عبد العزيز لبيب	محمد الحداد
عبد الكريم داود	مراد ديانبي
فادي فاضل	وجيه قانصو

تقديم

عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 18 دولارًا

ISBN 978-614-445-000-0



9 786144 450000